Digitized by Google

Digitized by Google

30436

LES

ENNÉADES

DE PLOTIN

AUTRES PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE M. BOUILLET :

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE FRANÇOIS BACON,

Publiées d'après les textes originaux, avec Notices, Sommaires et Éclaircissements . . . . . 3 vol. in-8

M. TULLII CICERONIS

OPERA PHILOSOPHICA,

Cum selectis veterum ac recentiorum notis, curante et emendante M.-N. Bouillet. (Faisant partie des *OEuvres complètes de Cicéron*, dans la collection des Classiques latins de Lemaire.). . . . . 7 vol. in-8.

L. ANNÆI SENECÆ

OPERA PHILOSOPHICA,

Quæ recognovit et selectis, tum Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii, aliorumque commentariis, tum suis, illustravit M.-N. Bouillet. (Dans la collection des Classiques latins de Lemaire.). . . 6 vol. in-8.

Paris. — Imprimerie de Wittersheim, 8, rue Montmorency.

Digitized by Google

319681

LES

ENNÉADES

DE PLOTIN

CHEF DE L'ÉCOLE NÉOPLATONICIENNE

TRADUITES POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS
ACCOMPAGNÉES DE SOMMAIRES, DE NOTES ET D'ÉCLAIRCISSEMENTS
ET PRÉCÉDÉES DE LA VIE DE PLOTIN
AVEC DES FRAGMENTS DE PORPHYRE, DE JAMBLIQUE,
ET AUTRES PHILOSOPHES NÉOPLATONICIENS

PAR M.-N. BOUILLET

Conseiller honoraire de l'Université, inspecteur de l'Académie de Paris

BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE LYON 1894

TOME DEUXIÈME

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

RUE PIERRE-SARRAZIN, 14

(Près de l'École de Médecine)

1859

Digitized by Google

AVERTISSEMENT.

En remettant en lumière les écrits du chef de l'École néoplatonicienne, nous n'avons pu assurément avoir la pensée de faire revivre une philosophie qui a fait son temps; mais nous avons voulu, comme nous l'annoncions dès le début, combler une lacune regrettable en rendant plus accessible un ouvrage dont la lecture, indispensable à quiconque veut étudier l'histoire de la philosophie, semblait être devenue le privilége d'un petit nombre d'érudits; nous avons voulu, en produisant les pièces du procès qui s'agite encore de nos jours au sujet de l'École néoplatonicienne, mettre chacun à portée de prononcer par lui-même, en pleine connaissance de cause, sur la valeur d'une doctrine si contestée; nous avons voulu aussi aider l'éclectique impartial à séparer d'avec des erreurs dont il a été depuis longtemps fait justice des vérités sublimes, vraiment dignes d'entrer dans la science et éminemment propres à élever l'âme, à la détacher du corps et des intérêts terrestres.

En même temps, nous nous étions proposé, dans le travail qui devait accompagner la traduction, d'éclaircir, à l'occasion, par un exposé de chaque partie de la doctrine néoplatonicienne, les points qui seraient restés obscurs, de faire saisir les rapports de cette philosophie avec celles qui l'ont précédée ou qui sont venues après elle, de retrouver dans les premières les éléments dont s'est composé l'éclectisme alexandrin, de suivre dans les secondes les traces de la doctrine néoplatonicienne à travers les âges et de signaler la puissante influence que cette doctrine a exercée sur tous les écrivains postérieurs, chrétiens comme païens.

A ces divers titres, le volume que nous publions aujourd'hui offre un intérêt qui surpasse de beaucoup celui que pouvait offrir le précédent. On y trouve, en effet, les solutions données par Plotin aux questions les plus graves, à celles qui de tout temps ont le plus vivement préoccupé le philosophe et le théologien, celles de la Providence et du Destin, du Temps et de l'Éternité, de l'essence de l'Ame, de ses facultés, de son origine, de son immortalité; de l'Unité ou de la Pluralité des êtres, et de la conciliation de l'une

avec l'autre. Ajoutons que les livres qui contiennent ces solutions sont peut-être les plus achevés que nous ait laissés Plotin, et que plusieurs peuvent aller de pair avec ce que les plus grands philosophes ont produit de plus solide, dans les temps modernes comme dans l'antiquité. Et en effet, nous ne craignons pas de le dire, le traité *De la Providence* peut sur bien des points soutenir la comparaison avec la *Théodicée de Leibnitz;* le livre *Sur le Temps et l'Éternité,* aussi remarquable par la méthode que par la profondeur, se place à côté de la célèbre correspondance de Clarke et de Leibnitz *Sur le Temps et l'Espace;* nulle part enfin la distinction de l'âme et du corps n'a été établie plus fortement que dans les livres *Sur l'Ame* et *Sur l'Immortalité :* ici Plotin le dispute à Descartes, si même il ne l'emporte sur l'auteur des *Méditations* [1].

Nous espérons que le travail que nous avons joint à la traduction des deux *Ennéades* contenues dans ce second volume ne sera pas non plus sans intérêt; nous avons fait du moins tous nos efforts pour qu'il ne fût pas indigne des livres qu'il devait accompagner.

A cet effet, nous avons dans ce volume, de même que dans le précédent, réuni tous les genres de secours qui nous ont paru propres à faciliter l'intelligence du texte.

Pour ceux des livres de Plotin où le sujet est traité complétement et avec assez de méthode, et qui par conséquent peuvent se suffire à eux-mêmes, nous nous sommes borné aux *Sommaires,* destinés à faire mieux saisir l'enchaînement des idées, et aux notes particulières, où sont expliquées les difficultés de détail; mais, pour les livres où la doctrine n'était exposée qu'incomplétement et qui supposaient la connaissance des autres parties du système, nous avons, dans les *Éclaircissements* placés à la fin du volume, présenté un tableau aussi complet et aussi fidèle qu'il nous a été possible des opinions de notre auteur sur la matière, en recueillant dans les autres parties des *Ennéades* tous les passages qui se rapportaient au sujet en discussion : c'est ce que nous avons fait notamment pour la doctrine de Plotin sur la Providence et le Destin [2], sur l'Essence, les Facultés et la Destinée de l'Ame [3].

[1] C'est ce qu'avait déjà reconnu un des écrivains les plus compétents, M. Jules Simon, qui s'exprime ainsi dans sa savante *Histoire de l'École d'Alexandrie* (t. I, p. 587) : « Plotin a employé tout un livre à établir la » distinction de l'âme et du corps; et si l'on rapproche cet ouvrage de la *Méditation* de Descartes sur le même sujet, je ne sais laquelle des deux démonstrations on trouvera la plus complète. » — [2] *Voy.* ci après, p. 507-519. — [3] *Voy.* ci-après, p. 566-581.

Non content d'expliquer ainsi notre auteur par lui-même, nous avons, dans un *Appendice*, donné des morceaux importants de Porphyre, de Jamblique et d'Énée de Gaza, dont nous devons la traduction à l'obligeance de M. Eugène Lévêque[1], et qui jetteront plus de jour sur la psychologie néoplatonicienne. Nous appellerons particulièrement l'attention sur le *Traité de l'Ame* par Jamblique : outre l'intérêt qu'il offre à l'histoire de la philosophie, parce qu'il renferme des documents qu'on ne trouve que là, cet écrit a l'avantage d'énumérer dans un ordre méthodique toutes les questions qui étaient posées sur l'âme dans l'école néoplatonicienne et de comparer la doctrine de Plotin sur ces questions avec celles des autres philosophes. Les fragments que nous donnons du *Commentaire* du même auteur *Sur le Traité de l'Ame* d'Aristote ont aussi leur importance, non-seulement parce qu'ils complètent l'œuvre de Jamblique, mais encore parce que le *Commentaire* dont ils sont détachés a servi de guide à plusieurs écrivains postérieurs, à Plutarque d'Athènes, à Simplicius, à Priscien de Lydie. Enfin, le *Théophraste* d'Énée de Gaza, dont nous présentons l'analyse avec des extraits étendus, fera connaître tout à la fois la polémique des théologiens grecs contre quelques théories platoniciennes qui étaient en opposition avec le dogme chrétien et les emprunts que ces mêmes théologiens ont cru pouvoir faire sur d'autres points à l'École d'Alexandrie.

Nous avons en outre, dans ce volume, comme dans le précédent, recherché avec soin les sources où a puisé l'auteur des *Ennéades*, et nous avons également indiqué ce qu'il a fourni lui-même, soit aux philosophes de son école, soit aux écrivains chrétiens.

Les auteurs qui ont été le plus souvent mis à contribution dans la IIIe et la IVe *Ennéade* sont, comme pour les deux premières, Platon, Aristote et les Stoïciens, Chrysippe surtout[2]; cependant, nous avons pu aussi, en plus d'une occasion, y saisir la trace du juif Philon[3]; il y a même dans la IVe *Ennéade* quelques idées qui nous ont paru ne pouvoir être rapportées qu'à une origine chrétienne[4].

Pour les temps postérieurs à Plotin, nous nous sommes attaché à signaler, non-seulement les emprunts qui lui ont été faits par ses

[1] *Voy.* p. 611 l'*Avertissement* en tête des *Fragments de Psychologie néoplatonicienne.* — [2] Le savant *Mémoire sur le Stoïcisme*, de M. Ravaisson, nous a été d'un grand secours pour la détermination des rapports de Plotin avec le Stoïcisme, de même que l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* du même auteur, pour les emprunts faits au Péripatétisme — [3] *Voy.* notamment p. 231, note 1. — [4] *Voy.* p. 288, note 4; p. 297, note 1.

disciples et par les commentateurs arabes, mais aussi les nombreuses analogies qui se rencontrent entre certains auteurs chrétiens et notre philosophe[1]; et peut-être cette dernière partie de notre tâche ne sera-t-elle ni la moins neuve ni la moins intéressante. On savait bien, il est vrai, qu'une étroite affinité unit dès l'origine le Platonisme et le Christianisme, si bien que le savant et pieux Baronius a pu dire que l'*Académie était le vestibule de l'Église*, et que l'orthodoxe Baltus crut nécessaire de justifier les saints Pères à cet égard[2]; on savait aussi, par les déclarations et les citations de quelques auteurs chrétiens[3], que les écrits de Plotin ne leur étaient pas inconnus; mais nous étions loin de soupçonner, avant les recherches dont nous consignons ici les résultats, jusqu'où s'étendaient les services que ces écrits ont pu leur rendre.

Pour ne parler que d'un seul des Pères, mais de celui qui est le plus important de tous, parce que c'est celui qui a le plus contribué à constituer l'enseignement théologique dans l'Église latine, pour ne parler, disons-nous, que de saint Augustin, nous avons pu reconnaître que ce Père, qui du reste ne cite jamais Plotin qu'avec honneur[4], lui a emprunté, non-seulement quelques pensées détachées, mais la meilleure partie de sa doctrine sur la Providence[5], les principes de la théorie qu'il expose sur le Temps et l'Éternité[6], ainsi que presque toute sa doctrine psychologique[7].

Et qu'on ne s'étonne pas des nombreuses analogies qui se rencontrent entre le docteur de l'Église et le philosophe païen : saint Augustin lui-même va nous les expliquer. D'un côté, en effet, ce Père nous déclare que, dans son ardent désir d'atteindre la vérité, il est résolu à consulter la raison aussi bien que la foi, et ce sont les Platoniciens qu'il va consulter, avec la confiance de trouver chez eux des vérités qui soient d'accord avec les Saintes Écritures[8];

[1] *Voy.*, pour les Néoplatoniciens, p. 519, 542, 584, 606; pour les philosophes arabes, Maïmonide et Ibn-Gébirol, p. 170, 597; pour les écrivains chrétiens, notamment pour S. Grégoire de Nysse, S. Denys l'Aréopagite, Théodoret, Némésius, Synésius, Énée de Gaza, p. 520, 552, 585; pour S. Augustin, Boëce, Cassiodore, p. 523, 552, 588, 593, 600, 607, etc. — [2] *Défense des Pères accusés de Platonisme*, par le P. Baltus, jésuite. — [3] *Voy.* à cet égard les indications déjà données dans la *Préface* de notre 1er vol., p. XXXII. — [4] *Voy.* la Préface du 1er vol., p. XXX. — [5] *Voy* ci-après, p. 523. — [6] *Voy.* ci-après, p. 549. — [7] *Voy.* ci-après, p. 588-592. — [8] « Ita sum affectus ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris litteris non repugnet reperturum esse confido. » (*Contra Academic.*, III, 19.)

de l'autre, nous avons pu établir, tant par son propre témoignage que par de légitimes inductions tirées de plusieurs passages de ses écrits, que, bien qu'il fût peu familier avec la langue grecque, il avait lu et profondément étudié les écrits de ceux qu'il appelle *les Platoniciens* par excellence et qui ne sont autres que Plotin et Porphyre; et qu'il les avait lus à l'aide d'une traduction littérale faite en latin par un auteur qu'il nomme lui-même, par Marius Victorinus[1].

Qu'on n'aille pas non plus s'imaginer que la foi ait à s'alarmer de l'accord que nous avons plus d'une fois signalé entre notre philosophe et les Pères de l'Église. Cet accord, qui n'existe d'ailleurs que sur des matières qui sont du ressort de la raison et qui ne touchent en rien au dogme, ne peut qu'être à l'honneur de la religion aussi bien que de la philosophie, et il doit être un sujet de joie pour les amis sincères de l'une et de l'autre : il prouve en effet que, malgré tant de causes d'incertitude et d'erreur, il existe une vérité éternelle, *perennis quædam philosophia*, comme disait Leibnitz, qui est indépendante des temps, des lieux et des écoles.

Du reste, en nous livrant à ces rapprochements, nous n'avons fait que suivre la voie si bien tracée au dernier siècle par un des plus grands théologiens français, par le P. Thomassin, de l'Oratoire. Dans ses *Dogmata theologica*, ouvrage qui fait autorité en théologie, ce pieux et savant auteur interroge successivement sur chaque question les philosophes aussi bien que les Pères de l'Église, et, parmi les philosophes, les Platoniciens de préférence, ces *patriciens* de la philosophie, comme il les appelle en se servant d'une expression qu'il emprunte à Cicéron ; et, frappé de la justesse et de la profondeur des réponses qu'il obtient de quelques-uns d'entre eux, de Plotin surtout, il s'écrie : « Le lecteur ne pourra s'empêcher de ressentir une grande » joie en songeant que des hommes dénués du secours de la foi » aient pu pénétrer si avant dans les célestes mystères... Cette » étude ne peut manquer d'offrir une grande utilité à cause de » l'importance des secours qu'on y trouve pour éclairer et confir- » mer la vérité de la religion chrétienne[2]. » Ailleurs, le même théologien, plein d'admiration pour la manière dont Plotin décrit l'état de l'âme qui s'est élevée au monde intelligible, s'écrie avec transport : « Il me semble entendre Augustin lui-même enseignant

[1] *Voy.* à la fin du vol., p. 554-565, la dissertation que nous avons consacrée à ce sujet. — [2] *Voy.* ci-après le texte de ce passage, p. 544. *Voy.* aussi la *Préface des Dogmata theologica* et l'excellente thèse de M. Lescœur sur la *Théodicée du P. Thomassin*, 1852.

» comment le Bien suprême, Dieu le Père, engendre le Verbe, la » Vérité éternelle, qui éclaire les intelligibles et tout ce qui possède la vérité[1]. »

Il nous reste à acquitter deux dettes de reconnaissance :

L'une, envers M. Eugène Lévêque, qui, outre sa traduction des *Fragments de Psychologie néoplatonicienne*, que nous avons déjà mentionnée, nous a prêté pour tout ce volume, comme pour le précédent, un concours aussi utile qu'assidu ;

L'autre, envers le public lettré, qui a fait à cette publication le plus bienveillant accueil.

Honorée des suffrages des juges les plus compétents, en tête desquels nous nous glorifions de pouvoir nommer les représentants les plus illustres de la philosophie et de la littérature en France ; accueillie avec faveur par l'Académie des Sciences morales et par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, notre traduction des *Ennéades* a attiré l'attention des organes les plus graves et les plus sérieux de la presse[2] et a été appréciée avec toute la bienveillance que nous pouvions espérer.

Toutefois, cette bienveillance n'a pas été telle qu'elle dût empêcher un examen impartial. Quelques critiques ont été exprimées, dont les unes s'adressent à notre auteur et les autres à nous-même ; nous y répondrons en peu de mots.

On a reproduit contre Plotin les accusations de panthéisme et de

[1] *Voy.* ci-après le texte de ce passage, p. 470, note 1. — [2] Nous signalerons notamment, en suivant l'ordre de leur apparition, les articles de M. Ch. Jourdain, dans la *Revue contemporaine* (15 octobre 1857), de M. Is. Cahen, dans la *Presse* (25 octobre 1857), de M. Ém. Saisset, dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 décembre 1857), de M. Vacherot, dans la *Revue de Paris* (15 janvier 1858), de M. Ad. Franck, dans le *Journal des Débats* (2 février 1858), de M. l'abbé Hébert-Duperron, dans le *Journal général de l'Instruction publique* (6 mars 1858), de M. Éd. Fournier, dans la *Patrie* (8 mars 1858), de M. Chassang, dans le *Pays* (29 mars 1858), de M. Marcy, dans le *Siècle* (21 juin 1858), de M. Ch. Lévêque, dans le *Journal des Savants* (septembre 1858), de M. Michel Nicolas, dans le numéro de septembre du *Disciple de Jésus-Christ*, revue mensuelle publiée par M. J. Martin-Paschoud ; de M. Rapetti, dans le *Moniteur* (26 novembre 1858). Nous signalerons également, à l'étranger, les comptes rendus publiés en octobre 1857 par la *Bibliothèque universelle de Genève* (bulletin littéraire), et, en mai 1858, par l'*Eclectic Review* de Londres et l'*University Magazine* de Dublin. Nous avons profité avec empressement de plusieurs des conseils qui nous étaient adressés ; nous répondons ci-après à quelques critiques qui n'ont pas paru suffisamment fondées.

Digitized by Google

mysticisme qui lui ont été si souvent adressées. Si l'on fait consister le panthéisme, comme on le doit, dans l'identification de la nature avec Dieu, de la créature avec le créateur, et non dans telle ou telle explication contestable de la création, dans la théorie de l'émanation, par exemple, personne n'est moins panthéiste que Plotin: car, bien qu'admettant que tous les êtres émanent ou *procèdent* de l'*Un*, c'est-à-dire du Dieu suprême, il maintient partout la personnalité et la liberté humaines; il proteste avec force contre toute doctrine qui tendrait à les supprimer, et c'est avec cette arme puissante qu'il combat le panthéisme des Stoïciens et celui des Nouveaux Pythagoriciens[1], d'accord en cela avec la plus grande autorité théologique, avec saint Thomas, l'ange de l'École.

Quant au mysticisme, que l'on considère généralement comme étant le pivot de toute la doctrine de Plotin, nous pouvons dire que si l'on entend par là, non pas l'amour de l'idéal, la tendance vers les régions intellectuelles et le détachement des biens terrestres, mais la théorie de l'*extase* et de l'*union avec Dieu*, cette théorie, loin de faire le fond du néoplatonisme, y occupe si peu de place qu'elle semble n'y être qu'un hors-d'œuvre ou du moins un accessoire inutile. Dans les quatre premières *Ennéades*, on trouve à peine quelques lignes qui se rapportent à l'extase, et, si l'on considère l'ensemble de l'œuvre de Plotin, on peut dire hardiment que la plupart des livres dont elle se compose n'ont aucune espèce de rapport, ni direct ni indirect, avec le mysticisme. Bien plus, Plotin a combattu avec force le mysticisme des Gnostiques et il ne craint pas de signaler certaines exagérations de Platon lui-même à cet égard[2]. Le mysticisme modéré qu'il admet ne dépasse en rien celui que professaient alors la plupart des Pères de l'Église, notamment saint Augustin, avec lequel il se trouve encore ici pleinement d'accord. Au reste, quelque opinion que l'on ait du mysticisme, ce qui peut se rencontrer de cette doctrine dans Plotin ne doit en rien affaiblir le mérite de ses observations sur les facultés de l'âme ou diminuer la valeur des preuves si solides qu'il a données de la Providence, de la spiritualité et de l'immortalité de l'Ame humaine.

On a aussi répété contre Plotin l'accusation d'avoir été l'ennemi du christianisme : nous ne pourrions répondre à cette imputation qu'en rappelant les hommages rendus à ce philosophe par plusieurs

[1] *Voy.* notamment *Ennéade* IV, liv. III § 4 et 5, et les rapprochements indiqués dans les notes de ces paragraphes, ainsi que les *Éclaircissements* p. 515 et 518. — [2] *Voy.* notamment *Enn.* IV, liv. VIII, § 1, p. 478-79.

Pères de l'Église, ainsi que les nombreuses analogies que nous avons déjà signalées entre leur doctrine et la sienne, en un mot en répétant ce que nous avons dit à ce sujet dans la Préface de notre premier volume. Qu'il nous suffise d'y renvoyer [1].

Si la publication que nous avons entreprise peut rendre quelques services, ce ne sera pas sa moindre utilité d'avoir aidé à dissiper les préjugés que nous avons essayé de combattre, et de donner des idées plus exactes d'une grande et noble philosophie, qu'on a trop longtemps condamnée sans l'avoir entendue.

Venons-en aux critiques qui nous concernent. On nous a reproché d'avoir inutilement multiplié les citations textuelles, et d'avoir compris parmi les imitateurs de Plotin des écrivains qui ne paraissent pas l'avoir connu, comme Bossuet, Fénélon, Malebranche, Leibnitz.

Nous l'avons déjà dit [2] : Si nous avions cru devoir citer *in extenso* les passages qui donnaient lieu à des rapprochements, c'est que nous pouvions craindre, en nous bornant à des indications sommaires, que ces indications ne fussent stériles pour la plupart de nos lecteurs, qui n'eussent pu facilement recourir aux textes originaux, et que, par suite, les analogies signalées ne fussent acceptées avec défiance, faute de moyens de contrôle, ou même contestées. Les mêmes motifs nous ont déterminé à persister pour le présent volume dans la même méthode de citation.

Quant aux passages d'auteurs modernes que nous avons rapprochés de Plotin, nous n'avons jamais prétendu que ces auteurs eussent tous étudié Plotin lui-même, et qu'ils eussent puisé directement à la source des *Ennéades*. Seulement, nous avons dit [3] que, par l'étude approfondie qu'ils avaient faite de saint Augustin, de Boëce et des grands docteurs de la Scholastique, de saint Thomas surtout [4], qui avaient pris pour guide saint Augustin en même temps qu'Aristote, ces auteurs s'étaient approprié, même à leur insu, certaines idées que leurs devanciers avaient empruntées au chef de l'École néoplatonicienne. C'est ainsi que la psychologie de Bossuet se trouve être en grande partie d'accord avec celle de Plotin parce qu'elle est tirée de saint Augustin, qui était familiarisé avec la

[1] *Voy.* p. XXIX et suivantes. — [2] *Voy.* la Préface du 1er vol., p. XXI. — [3] Préface, p. XXXIII. — [4] Nous avons signalé, p. 593-597, plusieurs points de ressemblance entre saint Thomas et Plotin. On sait du reste, d'après les recherches de M. Ch. Jourdain, que saint Thomas connaissait les *Eléments de Théologie*, où Proclus a résumé les idées du chef de son école.

doctrine de notre philosophe; c'est ainsi encore que la théorie de Fénélon sur le Temps et l'Éternité, inspirée également par saint Augustin, se trouve reproduire si fidèlement celle de Plotin que l'écrivain français semble souvent se borner à traduire l'auteur grec. Au reste, lors même que quelques-unes des transmissions d'idées que nous signalons pourraient être contestées, le fait de la coïncidence et de l'accord des doctrines n'en resterait pas moins, et un tel fait serait des plus dignes de remarque : il fournirait un témoignage de plus en l'honneur de la pénétration et de la profondeur de l'auteur profane, ainsi qu'en faveur de l'unité de l'esprit humain.

Ces critiques, on le voit, n'atteignent en rien la partie essentielle de notre travail, qui était la traduction d'un auteur réputé intraduisible et l'interprétation de doctrines proclamées inintelligibles. A cet égard, les représentants les plus accrédités de la presse, ainsi que les hommes les plus éminents dans la science et dans les lettres, se sont accordés pour reconnaître l'utilité et la difficulté de l'entreprise et pour rendre justice à nos efforts ; tous ont bien voulu nous adresser des paroles d'éloge et d'encouragement.

Le succès qu'a obtenu ce livre auprès des juges compétents, seul succès que nous pussions ambitionner, a redoublé notre zèle : soutenu par le désir de justifier tant de bienveillance, nous avons poursuivi notre tâche avec courage et déjà nous avons pu en exécuter la plus grande et la plus difficile partie. Espérons, bien qu'arrivé aujourd'hui à l'âge du repos, que la Providence ne nous refusera pas le temps et les forces nécessaires pour l'achever.

Savigny-sur-Orge, le 31 octobre 1858.

SOMMAIRES.

TROISIÈME ENNÉADE.

Porphyre a rassemblé dans la IIIe *Ennéade*, ainsi qu'il le dit dans la *Vie de Plotin* (§ 24, t. I, p. 30), les livres qui se rapportent à la théorie du Monde, considéré surtout au point de vue théologique et métaphysique.

LIVRE PREMIER.

DU DESTIN.

(I-II) Les essences premières n'ont point de cause parce qu'elles *existent toujours*. Les essences qui dépendent des essences premières tiennent d'elles aussi l'existence. Quant aux choses qui *deviennent*, elles ont toutes une cause. Seulement les philosophes en expliquent la production de diverses manières. Les uns rapportent tout aux atomes ou aux éléments, d'autres au Destin, qu'ils définissent de différentes façons, d'autres encore aux astres.

(III) La doctrine des *atomes* ne peut rendre compte des faits qui se produisent dans le monde, parce qu'elle suppose que tout arrive par hasard. La doctrine des *éléments* soulève les mêmes objections.

(IV) On ne peut admettre (comme Héraclite) qu'une cause, appelée Destin, agisse seule dans l'univers : car un pareil système détruirait l'enchaînement des effets et des causes, puisqu'il n'existerait dès lors qu'un seul être, qui agirait dans tous les autres êtres.

(V-VI) Il ne convient pas davantage de rapporter tout ce qui arrive à l'action des astres, comme le font les astrologues. Sans doute les astres exercent une influence physique sur notre corps, mais ils ne peuvent rien sur notre âme. Nous devons d'ailleurs à nos parents beaucoup de nos qualités corporelles. Les astres ne sont donc pas les auteurs des événements ; ils n'en sont que les signes en vertu des lois de l'analogie.

(VII) La doctrine (stoïcienne) que toutes choses dérivent l'une de l'autre par un enchaînement fatal détruit la liberté humaine, parce que, dans ce cas, toutes nos déterminations sont des impulsions que nous recevons du Destin.

(VIII-X) Pour sauver la liberté de l'homme sans détruire l'enchaînement et l'ordre des faits dans l'univers, il faut admettre deux espèces de causes : d'abord l'âme humaine, puis les causes secondes qui dépendent de l'Ame universelle. Quand l'âme humaine se détermine à un acte par l'influence que le choses extérieures exercent sur elle, elle n'est point libre. Ses actes ne sont vraiment indépendants que quand elle obéit à la raison pure et impassible, qu'elle n'est point égarée par l'ignorance ni dominée par la passion.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA PROVIDENCE, I.

(I-II) Il ne suffit pas d'admettre que le monde doit son existence à une cause intelligente; il faut encore montrer comment les maux que nous voyons se concilient avec la sagesse de la Providence.

Le monde a pour cause, non une *Providence particulière*, semblable à la réflexion de l'artiste qui délibère avant d'exécuter son œuvre, mais une *Providence universelle*, savoir l'intelligence, principe, archétype et paradigme de tout ce qui existe. D'abord, l'intelligence constitue elle-même le monde intelligible, unité vivante et intelligente, permanente et immuable, type de la perfection et de la béatitude. Ensuite, en vertu d'une nécessité inhérente à son essence, elle engendre le monde sensible, qui est le théâtre de la pluralité, de la division, de la lutte des contraires, parce qu'il est un mélange de la *matière* et de la *raison*. L'harmonie qu'on y découvre lui est donnée par l'Ame universelle qui le gouverne.

(III) Quoique le monde sensible soit bien inférieur au monde intelligible, il est cependant le plus beau et le meilleur des mondes possibles où la matière entre comme élément: il procède nécessairement d'une cause excellente et divine; il est achevé, complet, harmonieux dans son ensemble et ses détails; enfin, il est bon, parce que tout y aspire au Bien et y représente l'intelligence selon son pouvoir.

(IV-V) Les parties du monde se transforment, mais ne périssent pas. Les âmes animent tour à tour des corps différents : de là naît la lutte des natures opposées, la mort, la transgression de la loi suprême. Les âmes qui écoutent les appétits du corps en sont justement punies; elles n'ont pas le droit de réclamer la félicité divine lorsqu'elles ne se sont pas élevées elles-mêmes à un état divin. Quant à la pauvreté, aux maladies et aux autres souffrances, elles sont indifférentes aux hommes vertueux et utiles aux méchants; elles rentrent dans l'ordre de l'univers, parce qu'elles nous forcent à lutter contre les obstacles, à distinguer le bien du mal. Ainsi, les maux qui sont inévitables dans la constitution de l'univers, puisque celui-ci doit être moins parfait que sa cause, ont cependant de bons résultats et se concilient parfaitement avec l'existence de la Providence: car le mal n'est qu'un défaut de bien [1].

(VI-VII) On demande comment il se fait que les hommes vicieux obtiennent si souvent tous les avantages auxquels on attache tant de prix, richesses,

Voy. ci-après la *Lettre de Jamblique à Macédonius sur le Destin*, p. 670-672, et l'Analyse du *Théophraste* d'Énée de Gaza, § IV, p. 680-681.

honneurs, beauté, etc., et que les hommes vertueux aient une condition contraire. — Pour répondre à cette objection et à toutes celles qu'on peut élever contre la Providence, il faut remarquer en général que les choses sensibles ne sauraient atteindre à la perfection des choses intelligibles, et en particulier que Dieu n'est point responsable des actes volontaires et libres des âmes. D'ailleurs, l'homme n'occupe dans l'univers qu'un rang intermédiaire entre Dieu et la brute.

(VIII-IX) Pour obtenir les avantages auxquels on attache du prix, il faut faire les actes de l'accomplissement desquels dépend leur possession. On ne peut raisonnablement demander à la Providence de venir à chaque instant suspendre les lois de la nature et en interrompre le cours par son intervention. En effet, l'action de la Providence ne doit pas anéantir la liberté de l'homme : son rôle est d'assurer à chacun, soit ici-bas, soit après la mort, la récompense ou la punition qu'il a méritée par sa conduite. Elle rappelle d'ailleurs toujours l'homme à la raison et à la vertu par les moyens dont elle dispose.

(X) Les méchants sont pleinement responsables de leurs actions parce que ce sont eux qui les font. Leur méchanceté même leur est imputable, parce que c'est une disposition conforme à leur volonté.

(XI-XII) La Raison de l'univers n'a pas dû donner à tout une perfection uniforme, parce que les inégalités mêmes et les différences des êtres contribuent à la beauté de l'univers, que chacun d'eux pris séparément a ses différences propres qui constituent son individualité, et que tous pris ensemble réalisent toutes les essences contenues dans le monde intelligible.

(XIII-XIV) Pour juger le monde sensible, il ne suffit pas de considérer l'état présent des choses ; il faut encore embrasser toute la série des faits passés et futurs où s'exerce la justice distributive de Dieu. On découvre alors un ordre admirable. Si chaque individu, considéré isolément, laisse à désirer, c'est parce qu'il ne peut réunir en lui seul toutes les perfections de son espèce.

(XV) Quant aux objections particulières que soulève le spectacle du monde, on peut répondre que la destruction des animaux les uns par les autres est une des conditions de la vie universelle ; que la guerre n'est qu'un jeu puisqu'elle n'anéantit pas l'âme, etc. En général, toutes les choses qui sont pénibles pour la partie animale de notre être constituent des incidents variés du drame immense dont la terre est le théâtre.

(XVI) Si l'on remonte aux principes, on voit que la Raison du monde procède de l'Ame universelle et de l'Intelligence divine. C'est un acte, une vie, dont l'unité consiste dans une harmonie formée par mille sons divers. La pluralité et l'opposition des contraires sont nécessaires dans le monde sensible parce qu'il est un tout, et que la totalité implique à la fois unité et variété.

(XVII-XVIII) La Providence accorde à chacun le rôle qu'il est le plus propre à remplir par ses dispositions naturelles, ses mérites et ses défauts, et, tout en donnant à l'univers sa perfection, exerce en même temps sa justice distributive. Ainsi, c'est des différences intrinsèques des âmes que naissent les inégalités des conditions. Quant aux inégalités des âmes, elles tiennent à ce que celles-ci occupent le premier, le deuxième ou le troisième rang dans le drame de la vie, où la nature, prévoyant le rôle que jouerait chaque acteur, lui a

donné dans son plan une place convenable à ses dispositions. Ainsi, le bien qui est réalisé ici-bas vient de la Providence, le mal qu'on y rencontre tient aux écarts de la liberté humaine.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA PROVIDENCE, II.

(I-II) La Raison de l'univers contient en soi toutes les raisons séminales particulières; chacune de celles-ci contient à son tour toutes les actions qu'elle doit produire : car toute raison renferme la pluralité dans l'unité. L'harmonie des raisons particulières dans leur développement constitue l'unité du plan de l'univers. Tout ce qui arrive ici-bas découle directement ou indirectement de l'ordre établi par l'Ame universelle.

(III) Les actes de l'homme, quoiqu'il soit libre, sont compris dans le plan de l'univers, parce que la Providence a tenu compte de notre liberté. Notre imperfection morale n'est imputable qu'à nous seuls. Les infériorités relatives sont la conséquence de la pluralité des êtres.

(IV-V) Il y a deux règnes, celui de la Providence et celui du Destin. Il y a aussi deux vies pour l'homme : dans l'une, il exerce la raison et l'intelligence ; dans l'autre, l'imagination et les sens; dans la première, il est libre ; dans la seconde, il est soumis à la fatalité. Il dépend toujours de lui de mener l'une ou l'autre de ces deux espèces de vie. Il est donc juste qu'il subisse les conséquences de ses actions, qu'il soit récompensé ou puni par la Providence, selon qu'il se conforme à ses lois ou qu'il les viole.

(VI) C'est en vertu de l'enchaînement des faits que les astrologues et les devins peuvent prédire les événements futurs. Toute divination est fondée sur les lois de l'analogie qui règne dans l'univers.

(VII) En résumé, sans inégalités, il n'y aurait pas de Providence : car celle-ci, étant le principe suprême dont tout dépend, ressemble à un arbre immense dont toutes les parties constitueraient autant d'êtres différents et cependant unis entre eux [1].

[1] Cette comparaison a inspiré à Simplicius le passage suivant, dont M. Dacier loue avec raison la beauté, mais dont il croit à tort que l'idée a été empruntée à saint Paul : « Quoique l'âme soit maîtresse de ses mouvements et de sa volonté, et » qu'elle ait en elle-même les principes de ses biens et de ses maux, c'est Dieu » qui lui a donné ces priviléges en la créant. C'est pourquoi, *pendant qu'elle » est attachée à sa cause comme à sa racine naturelle, elle est sauvée et elle a » toute la perfection qu'elle a reçue de Dieu avec l'existence ; mais, si elle s'en » détache, et qu'elle se sépare de sa racine autant qu'il est en son pouvoir, elle » se sèche et se flétrit, elle perd sa force et sa beauté, jusqu'à ce qu'elle opère » sa conversion, s'unisse de nouveau à sa cause, et recouvre ainsi sa perfection première.* » (*Commentaire du Manuel d'Épictète*, § XXXI, fin.) *Voy.* encore ci-après les Extraits d'Énée de Gaza, p. 684, note 7.

LIVRE QUATRIÈME.

DU DÉMON QUI EST PROPRE A CHACUN DE NOUS.

(I-II) Pour préparer la solution de la question qui fait l'objet de ce livre, Plotin débute par quelques considérations sur la différence qui existe entre la manière dont l'Ame universelle exerce ses puissances et celle dont l'âme humaine développe les siennes.

L'Ame universelle engendre la Puissance sensitive et la Nature ou Puissance végétative, par laquelle elle communique la vie aux animaux et aux plantes. La Nature, à son tour, engendre la Matière, qui, étant absolument indéterminée, ne devient parfaite qu'en recevant la forme avec laquelle elle constitue le corps. C'est par la Puissance sensitive et la Nature que l'Ame universelle prend soin, comme le dit Platon, de tout ce qui est inanimé.

Tandis que l'Ame universelle, par ses puissances inférieures, communique la vie au corps du monde sans incliner vers lui, l'âme humaine, au contraire, s'élève ou s'abaisse selon que, dans ses existences successives, elle exerce principalement sa *raison*, sa *sensibilité* ou sa *puissance végétative :* par là, elle reste dans le rang qui est assigné à l'homme, ou bien elle s'abaisse à la condition soit de la brute, soit du végétal[1].

(III-IV) *Notre Démon est la puissance immédiatement supérieure à celle qui agit principalement en nous ;* selon que nous vivons soit de la vie sensitive, soit de la vie rationnelle, soit de la vie intellectuelle, nous avons pour démon soit la Raison, soit l'Intelligence, soit le Bien. Nous choisissons donc notre démon, puisqu'il dépend de nous d'exercer principalement telle faculté à laquelle préside tel démon. Il dépend également de l'âme d'incliner vers le corps ou d'élever avec elle-même au monde intelligible sa puissance végétative.

(V) L'âme est toujours libre, parce que le caractère qu'elle a dépend uniquement de son choix et que les choses extérieures ne sauraient le changer. Elle n'est pas non plus contrainte par son démon, parce qu'elle en change en changeant de genre de vie.

(VI) Les âmes qui se sont élevées là-haut résident dans le monde sensible ou en dehors du monde sensible. Dans le premier cas, elles habitent dans l'astre qui est en harmonie avec la puissance qu'elles ont développée. Dans le second cas, elles demeurent dans le monde intelligible et y ramènent avec elle leur puissance végétative ; elles sont alors indépendantes du Destin, à l'influence duquel elles ne sont soumises que lorsqu'elles descendent ici-bas.

[1] *Voy.* ci-après les Extraits d'Énée de Gaza, p. 677.

LIVRE CINQUIÈME.

DE L'AMOUR[1].

(I) L'amour considéré comme *passion* de l'âme humaine est le désir de s'unir à un bel objet. On souhaite tantôt posséder la beauté pour elle-même, tantôt y joindre le plaisir de perpétuer l'espèce en produisant dans le monde sensible une image temporaire des essences éternelles du monde intelligible.

(II) L'amour considéré comme *dieu* est l'hypostase (l'acte substantiel) de Vénus Uranie, c'est-à-dire de l'Ame céleste. Il est et l'œil par lequel elle contemple Cronos (qui représente l'Intelligence divine), et la vision même qui en naît.

(III-IV) L'amour considéré comme *démon* est fils de Vénus populaire, c'est-à-dire de l'Ame inférieure, engagée dans le monde; il préside avec elle aux mariages. Il est le désir de l'intelligible et il élève avec lui les âmes auxquelles il est uni. En effet, comme l'Ame universelle, chaque âme particulière renferme en elle un amour inhérent à son essence: cet amour est un démon, si l'âme à laquelle il appartient est mêlée à la matière: c'est un dieu, si l'âme à laquelle il appartient est pure.

(V) On ne peut admettre que l'Amour soit le monde [comme l'avance Plutarque de Chéronée]: les attributs que Platon lui prête dans le *Banquet* n'auraient aucun sens raisonnable dans cette hypothèse.

(VI) Les amours et les démons ont une origine commune. Ils occupent un rang intermédiaire entre les dieux et les hommes. Cependant, parmi les démons, ceux-là seuls sont des amours qui doivent leur existence au désir que l'âme humaine a du Bien. Les autres démons sont engendrés par les diverses puissances de l'Ame universelle pour l'utilité du Tout. Ils ont des corps aériens ou ignés.

(VII-IX) Reste à expliquer le mythe de la naissance de l'amour tel qu'il se trouve dans le *Banquet* de Platon. — *L'Amour* est, ainsi que les autres démons, mélangé d'*indétermination* et de *forme*: il participe à la fois à l'*indigence* (*Penia*) et à l'*abondance* (*Poros*), parce qu'il *désire* et qu'il *fait acquérir* le bien qu'il est destiné à procurer; c'est en ce sens qu'il est fils de *Penia* et de *Poros*. *Vénus* est l'Ame; *Jupiter*, l'Intelligence. *Poros* représente les raisons ou idées qui passent de l'Intelligence dans l'Ame, et le *jardin de Jupiter*, la splendeur des idées.

Les mythes divisent sous le rapport du temps ce qu'ils racontent; ils présentent comme séparées les unes des autres des choses qui existent simultanément, mais qui sont éloignées par leur rang ou par leurs puissances[2].

Aux dissertations que nous indiquons dans les *Éclaircissements* (p. 537-541), il faut ajouter celle de Fr. G. Starke: *Plotini de Amore sententia*, Neu-Ruppin, 1854; in-4, 10 pages. C'est une simple exposition de la doctrine que Plotin professe sur ce sujet. — 2 *Voy*. Olympiodore, *Comm. sur le Gorgias*, fol. 72-74 (dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 322).

LIVRE SIXIÈME.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CHOSES INCORPORELLES.

Ce livre comprend deux parties : 1° *De l'impassibilité de l'âme ;* 2° *De l'impassibilité de la matière et de la forme.*

De l'impassibilité de l'ame[1]. (I-III) Dans la *sensation*, il faut distinguer la *passion* et le *jugement :* la première appartient au corps ; le second, à l'âme. Étant une essence inétendue et incorruptible, l'âme ne peut éprouver aucune altération qui impliquerait qu'elle est périssable. Si l'on dit qu'elle éprouve une *passion*, il faut donner à ce mot un sens métaphorique, comme on le fait pour les expressions : *arracher de l'âme un vice, y introduire la vertu*, etc. En effet, la *vertu* consiste à ce que toutes les facultés soient en harmonie ; le *vice* n'est que l'absence de la vertu ; il en résulte que ni la vertu ni le vice n'introduisent dans l'âme quelque chose d'étranger à sa nature. En général, *passer de la puissance à l'acte, produire une opération*, n'a rien de contraire à l'inaltérabilité d'une essence immatérielle ; pâlir en agissant n'appartient qu'au corps. Il en résulte que les *opinions*, les *désirs* et les *aversions*, et tous les faits qu'on appelle par métaphore des *passions* et des *mouvements* ne changent pas la nature de l'âme.

(IV) On nomme *partie passive* de l'âme celle qui éprouve les *passions*,

[1] Michel Psellus résume en ces termes la première partie de ce livre : « Plotin » affirme que l'âme ne partage pas les passions du corps : car l'artisan ne sent » pas ce qu'éprouvent ses instruments. L'âme a besoin des sens : car, pour exer- » cer les fonctions qui exigent le concours des organes, elle se sert des sens afin » de connaître par leur ministère les objets extérieurs. Mais, comme l'âme est » incorporelle, les passions du corps ne l'affectent pas, ou du moins, si elles » l'affectent, elles ne modifient pas son essence, mais seulement ses facultés et » ses actes. » (*De Omnifaria doctrina*, § 28, dans Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. V, éd. originale.) Dans le même ouvrage, Michel Psellus résume en ces termes le livre II de l'*Ennéade* I, sans toutefois nommer Plotin : « Il y a trois » espèces de vertus : les premières ornent l'homme, c'est-à-dire l'âme unie au » corps ; les deuxièmes, nommées *purificatives*, détachent l'âme du corps et lui » apprennent à rentrer en elle-même ; les troisièmes, appelées *intellectuelles*, » élèvent à la contemplation des intelligibles l'âme parfaitement purifiée. Autre » est la vertu de Dieu, autre celle de l'ange, autre celle de l'homme : car les vertus » diffèrent comme les essences. L'*âme* a pour essence d'être *raisonnable ;* au- » dessus d'elle est l'*intelligence ;* au-dessous d'elle l'*âme irraisonnable*, qu'on » appelle l'*image* de la première. Les diverses classes des anges, en suivant les » degrés de leur hiérarchie depuis les Séraphins, possèdent les vertus qui sont » en harmonie avec leur rang. Quant à Dieu, il est au-dessus de toutes les es- » pèces de vertus et de biens ; il est supérieur à toute perfection. » (*Ibid.*, § 48.)

c'est-à-dire les faits accompagnés de peine ou de plaisir. Il faut y bien distinguer ce qui appartient au corps et ce qui appartient à l'âme : ce qui appartient au corps, c'est l'agitation sensible qui se produit dans les organes, telle que la pâleur ; ce qui appartient à l'âme, c'est l'opinion qui produit la peine ou le plaisir et qui se rattache elle-même à l'imagination. La *partie passive* est donc une *forme* engagée dans la matière ; elle ne pâtit pas elle-même ; elle est seulement la cause des passions, c'est-à-dire des affections éprouvées par le corps[1].

(V) Si, quoique l'âme soit impassible, on dit qu'il faut l'affranchir des passions, c'est que, par ses représentations, l'imagination produit dans le corps des mouvements d'où naissent des craintes qui troublent l'âme. Affranchir l'âme des passions, c'est la délivrer des conceptions de l'imagination. La purifier, c'est la séparer du corps, c'est-à-dire l'élever d'ici-bas aux choses intelligibles.

De l'impassibilité de la forme et de la matière. (VI) *L'Être absolu est impassible :* car, possédant de soi et par soi l'existence, il se suffit pleinement à lui-même, il est par conséquent parfait, éternel, immuable, possède la vie et l'intelligence. On se trompe quand on croit que le caractère de la réalité est l'impénétrabilité : cette propriété n'appartient qu'aux corps ; plus ils sont durs et pesants, moins ils sont mobiles, moins ils participent de l'être.

(VII) *La matière est impassible,* mais pour une autre raison que l'Être absolu ; elle est impassible, parce qu'elle est le *non-être.* N'étant ni être, ni intelligence, ni âme, ni raison séminale, ni corps, elle est une espèce d'*infini ;* elle peut toujours devenir toutes choses indifféremment, parce qu'elle ne possède aucune forme, qu'elle n'est qu'une *aspiration à l'existence.* En recevant successivement des qualités contraires, elle n'est pas plus altérée qu'un miroir ne l'est par une image.

(VIII-X) Ce qui pâtit, c'est le corps, le composé de la forme et de la matière. Quant à la matière elle-même, elle demeure immuable au milieu des changements que les qualités contraires se font subir les unes aux autres, comme la cire garde sa nature en changeant de forme, comme un miroir reste toujours le même, quelles que soient les images qui viennent s'y peindre. En effet, étant le commun *réceptacle* de toutes choses, la matière ne peut être altérée en tant que matière.

(XI-XIII) Tout en *participant aux idées,* la matière reste impassible, parce que cette participation consiste dans une simple *apparence :* elle n'est affectée en aucune façon en recevant les formes ; elle en est seulement le *lieu.*

(XIV-XV) Ne recevant rien de réel quand les images des idées entrent en elle, la matière demeure toujours insatiable à cause de son indigence naturelle. Les *raisons séminales* qui sont dans la matière ne se mêlent pas avec elle ; elles y trouvent seulement une *cause d'apparence.*

(XVI-XVIII) La matière n'est pas la substance étendue. En recevant de la raison séminale la forme, elle en a reçu en même temps la quantité et la figure. Elle n'est grande que parce qu'elle contient les images de toutes les

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame,* p. 640 et note 2.

idées, par conséquent l'image de la grandeur même. Ne possédant pas réellement la forme, elle ne possède pas non plus réellement la grandeur, elle n'en a que l'apparence. La grandeur apparente de la matière doit son origine à la *procession* de l'Ame universelle qui, en produisant hors d'elle l'idée de grandeur, a donné à la matière l'extension qu'elle possède dans son état actuel[1].

(XIX) La quantité et les qualités auxquelles la matière sert de sujet y entrent sans lui faire partager les passions qu'elles subissent elles-mêmes. La matière reste donc impassible au milieu de tous les changements produits par l'action que les contraires exercent les uns sur les autres. Aussi est-elle complétement stérile. La forme seule est féconde.

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'ÉTERNITÉ ET DU TEMPS.

Tout le monde sait que l'Éternité se rapporte à *ce qui existe perpétuellement*, et le Temps, à *ce qui devient*. Il n'en est pas moins nécessaire d'approfondir ces notions pour s'en rendre compte et pour bien comprendre les définitions qu'en ont données les anciens philosophes.

Éternité. (I-III) L'éternité est la forme de la vie qui est propre à l'Être intelligible : elle n'est ni l'Être intelligible, ni le Repos de cet être ; elle est la propriété qu'a sa vie d'être permanente, immuable, indivisible, infinie, et de posséder une plénitude perpétuelle qui exclut la distinction du passé et de l'avenir. Les choses engendrées, au contraire, ne sont rien sans leur futur, parce que leur existence consiste à réaliser continuellement leur puissance.

(IV-V) Nous concevons l'éternité en contemplant l'Être intelligible dans la perpétuité et la plénitude de sa vie parfaite. Nous voyons ainsi que l'éternité peut se définir : *la vie qui est actuellement infinie parce qu'elle est universelle et qu'elle ne perd rien.* Cette vie est immuable dans l'unité, parce qu'elle est unie à l'Un, qu'elle en sort et y retourne. Il en résulte qu'elle exclut toute succession, qu'elle est permanente, qu'elle *est toujours*, comme l'indique l'étymologie du mot *αἰών*, *éternité*, qui dérive de *ἀεὶ ὄν*, *l'Être qui est toujours*.

(VI) L'âme humaine conçoit l'éternité aussi bien que le temps, parce qu'elle participe à la fois à l'éternité et au temps. Pour se rendre compte de ce fait, il faut descendre de l'éternité au temps, afin d'étudier la nature de ce dernier.

Temps. (VII-IX) 1° Le Temps n'est pas le *mouvement* en général, parce que le mouvement s'opère dans le temps, et que le mouvement peut s'arrêter tandis que le temps ne saurait suspendre son cours. Il n'est pas non plus le mouvement circulaire des astres, parce que les astres ne se meuvent pas tous avec la même vitesse.

[1] Voy. ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, p. 627, note 3.

2° Le temps n'est pas non plus le *mobile*, c'est-à-dire, la sphère céleste, puisqu'il n'est même pas le mouvement de cette sphère.

3° Le temps n'est pas non plus *quelque chose du mouvement*.

a. Il n'est point l'*intervalle du mouvement*, que l'on donne au mot *intervalle* le sens d'*espace* ou celui de *durée* : car, dans le premier cas, on confond le temps avec le lieu ; dans le second cas, tous les mouvements n'ont pas la même vitesse. Si l'on dit que le temps est l'intervalle du mouvement même, cet intervalle est le temps, et l'on ne définit rien.

b. Le temps n'est point la *mesure du mouvement*, soit que l'on considère le temps comme une quantité continue, soit qu'on le regarde comme un nombre : car, dire que le temps est la mesure du mouvement, c'est faire connaître une de ses propriétés, ce n'est pas définir son essence ; d'un autre côté, prétendre que le temps est une quantité mesurée ou un nombre nombré, c'est supposer qu'il n'a point de réalité en dehors de l'âme qui le mesure ou qui le nombre.

c. Le temps n'est point une *conséquence du mouvement* : car cette définition n'a point de sens.

(X-XII) Le temps est l'image mobile de l'éternité immobile. De même que l'éternité est la vie de l'Intelligence, le temps est *la vie de l'Ame considérée dans le mouvement par lequel elle passe sans cesse d'un acte à un autre*. Il apparaît donc dans l'Ame ; il est en elle et avec elle. Son cours se compose de changements égaux, uniformes, et il implique continuité d'action. Il est engendré par la vie successive et variée qui est propre à l'Ame, et il a pour mesure le mouvement régulier de la sphère céleste : car le temps a la double propriété de faire connaître la durée du mouvement et d'être mesuré lui-même par le mouvement. Il est donc ce dans quoi tout devient, tout se meut ou se repose avec ordre et uniformité.

Le mouvement de l'univers se ramène au mouvement de l'Ame qui l'embrasse, et le mouvement de l'Ame se ramène lui-même au mouvement de l'Intelligence.

Le temps est présent partout, parce que la vie de l'Ame est présente dans toutes les parties du monde. Il est présent aussi dans nos âmes, parce qu'elles ont une essence conforme à l'essence de l'Ame universelle.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE, DE LA CONTEMPLATION ET DE L'UN.

L'objet de ce livre est de démontrer que toute production, toute action suppose une pensée. Pour produire, la Nature contemple les raisons séminales contenues dans l'Ame universelle, l'Ame universelle contemple les idées de l'Intelligence, et l'Intelligence contemple la puissance de l'Un.

(I-III) Pour produire, il ne faut à la Nature que la matière qui reçoit la

forme. Dès qu'elle possède la matière, elle lui donne la forme sans le secours d'aucun instrument, parce qu'elle est une puissance qui meut sans être mue elle-même, c'est-à-dire une raison séminale. Étant une *raison*, la Nature est une *contemplation*. Sans doute, elle ne se contemple pas elle-même et elle ne délibère pas; son action n'en est pas moins une contemplation, parce qu'elle réalise une pensée. Seulement, la contemplation silencieuse et calme qui est propre à la Nature est inférieure à la pensée dont elle procède et qu'elle réalise : car l'action implique toujours faiblesse d'intelligence.

(IV) Placée au-dessus de la Nature, l'Ame universelle, par sa partie supérieure, contemple l'Intelligence divine, et, par sa partie inférieure, engendre un acte qui est l'image de sa contemplation; mais, dans cette *procession*, la contemplation qui est engendrée est nécessairement inférieure à celle qui l'engendre.

(V) *Toute action a pour origine et pour fin la contemplation*. On agit toujours en vue du bien, on veut le posséder, ce qui ramène l'action à la contemplation. Plus on a la confiance de posséder le bien, plus la contemplation est tranquille, plus elle s'approche de l'acte où la contemplation et l'objet contemplé ne font qu'une seule et même chose.

(VI) Dans le monde sensible comme dans le monde intelligible, tout dérive de la contemplation, tout y aspire. Si les animaux engendrent, c'est parce qu'une raison séminale agit en eux et les pousse à réaliser une pensée en donnant une forme à la matière. Les défauts de l'œuvre tiennent à l'imperfection de la contemplation.

(VII) Puisque la contemplation s'élève par degrés, de la Nature à l'Ame, de l'Ame à l'Intelligence, il y a autant d'espèces de vie qu'il y a d'espèces de pensée. La pensée et la vie s'identifient de plus en plus à mesure qu'elles se rapprochent de l'Un et du Bien, qui est leur commun principe. *La Vie suprême est l'Intelligence suprême, dans laquelle l'intellection et l'intelligible ne font qu'une seule et même chose.*

(VIII-X[1]) Comme l'intelligence et l'intelligible, quoiqu'ils soient identiques dans l'existence, forment cependant deux termes pour la pensée, ils supposent au-dessus d'eux un principe absolument simple, l'Un, le Bien, qui est supérieur à l'Intelligence, et que nous ne connaissons point par la pensée, mais au moyen de ce que nous avons reçu de lui en y participant. Ce principe n'est pas toutes choses, il est au-dessus de toutes choses : il est la source de tous les êtres, la racine de ce grand arbre qui est l'univers. Chaque chose a pour principe une unité plus ou moins simple : en remontant d'unité en unité, on arrive à une unité absolument simple, au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher, parce qu'elle est le principe, la source et la puissance de tout. Elle ne peut être saisie que par une intuition absolument simple. Sa grandeur se manifeste par les êtres qui en procèdent; c'est d'elle que l'Intelligence tient sa plénitude.

[1] Villoison a publié dans ses *Anecdota græca* (t. II, p. 227-237) les paragraphes 8-10 de ce livre, parce qu'il les croyait inédits. Fr. Chr. Grimm a donné une édition spéciale de ce même morceau, en y joignant un commentaire, sous ce titre : *Plotini De rerum principio, Lipsiæ*, 1788.

LIVRE NEUVIÈME.

CONSIDÉRATIONS DIVERSES SUR L'AME, L'INTELLIGENCE ET LE BIEN.

Ce livre contient des pensées détachées sur les points suivants :

(I) 1° L'*Animal qui est*, dont Platon parle dans le *Timée*, est le monde intelligible, l'ensemble des idées; il est identique à l'Intelligence qui le contemple, en sorte que la *chose pensée*, la *chose pensante* et la *pensée* sont une seule et même chose. L'Ame universelle, au contraire, divise les idées qu'elle conçoit, parce qu'elle les pense d'une manière discursive[1].

(II) 2° L'Ame s'élève au monde intelligible en ramenant graduellement à l'unité chacune des facultés qu'elle possède[2].

3° L'Ame universelle communique la vie au corps de l'univers sans se détacher de la contemplation du monde intelligible. L'âme particulière au contraire se sépare de son principe quand elle entre dans un corps.

4° L'Un est présent partout par sa puissance.

5° L'âme reçoit sa forme de l'intelligence.

6° En nous pensant nous-mêmes, nous pensons une nature intellectuelle.

7° L'Un est supérieur au repos et au mouvement.

8° Ce qui passe de la puissance à l'acte ne peut exister toujours, parce qu'il contient de la matière. Ce qui est en acte et qui est simple est immuable.

9° Le Bien est supérieur à la pensée, en ce sens qu'il en est la cause.

[1] On peut rapprocher de cette théorie le fragment suivant de Porphyre : « Il y a » deux sortes de créations, l'une indivisible, l'autre divisée : à la première pré» side Jupiter, à la seconde Bacchus; c'est pour cela qu'il est mis en pièces. Cha» cun d'eux a sous lui une pluralité qui lui est propre : Bacchus a sous lui les » Titans, et Jupiter les dieux olympiens. L'un et l'autre constituent une *unité* et » une *triade* démiurgique. » (Fragment cité par Olympiodore, *Comm. sur le Phédon*, dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 460.) — [2] *Voy.* ci-après p. 640, note 6. Olympiodore dit à ce sujet : « La connaissance est la beauté de » l'âme, à cause de son évidence et de son charme. Plus elle se dégage de la ma» tière et par conséquent de l'ignorance, plus elle est belle, et sa beauté su» prême est de s'unir à la lumière intellectuelle. » (*Comm. sur le Phédon*, dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 432.)

QUATRIÈME ENNÉADE.

Tous les livres qui composent la quatrième *Ennéade* se rapportent à l'Ame. *Voy.* ci-après le *Résumé général de la Psychologie de Plotin*, p. 566-580.

LIVRE PREMIER.

DE L'ESSENCE DE L'AME.

L'essence de l'intelligence est complétement indivisible; celle du corps est complétement divisible. L'âme a une nature intermédiaire; elle est à la fois divisible et indivisible: divisible, parce qu'elle s'unit au corps; indivisible, parce qu'elle reste unie au monde intelligible.

LIVRE DEUXIEME.

COMMENT L'AME TIENT LE MILIEU ENTRE L'ESSENCE INDIVISIBLE ET L'ESSENCE DIVISIBLE.

(I) Entre l'*essence complétement divisible*, dont chaque partie occupe un lieu différent, et l'*essence complétement indivisible*, dont chaque partie est identique au tout et n'occupe aucun lieu, est une *essence intermédiaire*, qui, d'un côté, devient divisible dans le *corps* auquel elle s'unit (sans se partager cependant avec lui comme la *forme matérielle*), et, d'un autre côté, reste indivisible, parce qu'elle participe à l'indivisibilité de *l'intelligence*, dont elle procède [1]. Il en résulte que l'*âme* est tout à la fois *divisible et indivisible:* divisible, parce qu'elle s'unit à toutes les parties du corps; et indivisible, parce qu'elle est présente tout entière dans toutes les parties du corps, qu'elle ne se localise pas.

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, p. 631.

(II) 1° Si l'âme était uniquement divisible, il n'y aurait pas communauté d'affection dans chacun de nous, ni sympathie entre les âmes. On ne saurait admettre sur ce point l'hypothèse des Stoïciens que les sensations parviennent au *principe dirigeant* par *transmission de proche en proche*. 2° Si l'âme était uniquement indivisible, elle ne pourrait entrer en rapport avec le corps et l'animer tout entier.

Comme les âmes particulières, l'Ame universelle est à la fois *une et multiple*, parce qu'elle communique la vie à une multitude d'êtres qui forment une unité ; *indivisible et divisible*, parce qu'elle est présente à la fois dans toutes les parties du monde qu'elle administre.

LIVRE TROISIÈME.

QUESTIONS SUR L'AME, I.

Dans les livres III, IV et V, Plotin pose et résout successivement diverses questions sur la nature, les facultés et la destinée de l'âme, sans suivre l'ordre méthodique qu'il eût sans doute adopté s'il eût voulu faire un traité complet de Psychologie [1].

Introduction. (I) La connaissance de l'âme est la condition de la connaissance des principes dont elle procède et des choses dont elle est elle-même le principe. D'ailleurs, on ne peut posséder réellement la science si l'on ne sait ce qu'est l'instrument même de la science [2].

Première question. *Toutes les âmes ne sont-elles que des parties d'une seule Ame* [3] ?

Il est des philosophes qui soutiennent que nos âmes sont des parties d'une Ame totale et unique, de même que nos corps sont des parties du corps de l'univers. Ils invoquent à l'appui de leur opinion divers passages de Platon.

(II-III) De ce que nos âmes sont conformes et appartiennent au même genre, il en résulte, non qu'elles soient les parties d'une Ame unique, mais qu'elles procèdent d'un même principe. — Le mot *partie* ne peut se prendre ici dans le sens où on l'applique à une *quantité*, parce que dans ce cas l'Ame serait une grandeur corporelle. — Le mot *partie* ne peut davantage se prendre ici dans le sens où l'on dit qu'une *notion* est une partie d'une science : car, ou l'Ame totale ne serait que la somme des âmes particulières, ou elle leur serait supérieure, ce qui détruit l'hypothèse combattue. — Le mot *partie* ne peut enfin se prendre ici dans le sens où l'on dit que la *puissance sensitive* qui est dans

[1] C'est pour suppléer à ce manque d'ordre que nous donnons ci-après le résumé général de la Psychologie de Plotin, p. 566-580. *Voy.* aussi Jamblique, *Traité de l'Ame*, p. 625-672. — [2] *Voy.* ci-après Porphyre, *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même*, p. 615-618. — [3] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § I, p. 646-647.

le doigt est une partie de l'âme totale de l'animal : car, dans ce cas, il n'y aurait plus d'existence réelle que celle de l'Ame universelle, par conséquent, il n'y aurait plus de parties.

(IV) Voici la solution. — Les intelligences particulières sont distinctes les unes des autres, et subsistent cependant toutes ensemble dans l'Intelligence universelle. De cette Essence indivisible procèdent à la fois l'Ame universelle et les âmes particulières, qui, semblables à des rayons de lumière, divergent mesure qu'elles s'éloignent de leur foyer.

(V) L'individualité des âmes est indestructible. Comme les intelligences particulières dont elles sont les *raisons*, les âmes particulières conservent toujours leur différence et leur identité : elles s'unissent, sans se confondre, dans le sein de l'Ame universelle dont elles procèdent.

(VI-VII) L'Ame universelle, contemplant l'intelligence universelle, a plus de puissance créatrice que les âmes particulières qui contemplent les intelligences particulières; celles-ci occupent d'ailleurs le premier, le deuxième ou le troisième rang, selon qu'elles sont en acte les intelligibles mêmes, ou qu'elles les connaissent ou qu'elles les désirent. Les passages qu'on cite de Platon sont conformes à la distinction de l'Ame universelle et des âmes particulières.

(VIII) Les âmes sont distinguées les unes des autres, abstraction faite des corps, par leurs opérations intellectuelles et leurs habitudes morales. Chaque âme est toutes choses en puissance, mais n'est en acte que ce qui occupe son attention; par conséquent, elle est caractérisée par la faculté qu'elle a principalement développée. Chacune enfin offre en elle unité et variété, et est coordonnée avec les autres dans l'unité et la variété de l'univers.

Deuxième question. *Pour quelle cause et de quelle manière l'âme descend-elle dans le corps?* Il faut distinguer ici l'Ame universelle et l'âme humaine[1].

(IX-XI) L'Ame universelle n'est pas descendue dans le monde; mais, par sa *procession*, elle a produit l'*espace*, en engendrant à la fois la *matière* et la *forme*. Elle a ainsi déterminé, selon son essence propre, l'étendue que le monde occupe : car elle l'a engendré et ordonné de tout temps, non par choix ni par délibération, mais en vertu de sa nature. Étant souverainement maîtresse de la matière, elle l'a façonnée par les *raisons séminales*, et elle a fait participer tous les êtres à la vie qu'elle possède elle-même. Son rôle est en effet de transmettre à la Nature les idées qu'elle contemple dans l'Intelligence divine; elle en est *l'interprète :* c'est par elle que tout descend du monde intelligible dans le monde sensible, c'est par elle que tout y remonte.

(XII-XIII) Les âmes humaines viennent à s'unir à des corps parce qu'elles y voient leur image. Elles descendent du monde intelligible et y remontent à des époques qui sont déterminées par les périodes de la vie universelle, avec laquelle elles sont toujours dans un accord parfait. Elles viennent ici-bas par un mouvement qui n'est ni complétement libre, ni soumis à une contrainte extérieure : elles obéissent à l'impulsion irrésistible d'une loi qu'elles ont na-

Voy. ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § XI-XII, p. 648-651.

turellement en elles-mêmes et qui les porte à se rendre où les appelle leur destinée.

(XIV) Pandore, dotée d'un présent par chaque dieu, représente la matière qui, recevant de l'Ame ou de la Providence la vie universelle, et de chaque âme une vie particulière, devient le tout complet et harmonieux qu'on appelle le *monde* (κόσμος).

(XV-XVII) En quittant le monde intelligible, les âmes descendent d'abord dans le ciel; elles s'y fixent et y prennent un corps éthéré, ou bien elles passent de là dans des corps terrestres. Si elles s'attachent étroitement à ces corps terrestres, elles tombent sous l'empire du Destin. Tout ce qui leur arrive, soit en bien, soit en mal, rentre dans l'ordre de l'univers et dérive du principe de convenance qui y préside.

Troisième question. *L'âme fait-elle usage de la Raison discursive quand elle est hors du corps*[1] *?*

(XVIII) Le Raisonnement est une opération propre à l'âme dont l'intelligence est affaiblie par son union avec un corps. Quand l'âme est dans le monde intelligible, elle connaît tout par une simple intuition, sans le secours de la Raison discursive ni de la parole.

Quatrième question. *Comment l'âme est-elle à la fois divisible et indivisible*[2] *?*

(XIX) L'âme est *indivisible* en elle-même, quand elle produit les opérations qui relèvent de la Raison et de l'Intelligence; elle est *divisible* par son rapport avec le corps, quand elle exerce les Sens, la Concupiscence, la Colère, la Puissance végétative et nutritive, parce qu'elle a dans ce cas besoin des organes.

Cinquième question. *Quels sont les rapports de l'âme avec le corps*[3] *?*

(XX-XXIII) L'âme n'est pas dans le corps comme dans un lieu ou dans un vase, ni comme la qualité dans le sujet, ni comme la partie dans le tout, ni comme le tout dans les parties, ni comme la forme dans la matière : c'est au contraire le corps qui est contenu dans l'âme, comme l'effet passager dans la cause permanente. La comparaison de l'âme avec un pilote n'est pas non plus complétement satisfaisante. Il faut dire que l'*âme est présente au corps comme la lumière est présente à l'air*, c'est-à-dire que l'âme communique à chaque organe la puissance qui a besoin de le mettre en jeu pour produire ses opérations.

Sixième question. *Où va l'âme après la mort*[4] *?*

(XXIV) Après la mort, l'âme va dans le lieu que lui destine la justice divine : dans un autre corps, si elle a des fautes à expier; dans le monde intelligible, si elle est pure.

Septième question. *Quelles sont les conditions de l'exercice de la Mémoire et de l'Imagination*[5] *?*

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § v, p. 636; § xvii, p. 660, et la note 4. — [2] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § viii, p. 640. — [3] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § xiii, p. 651-653. — [4] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § xv-xvi, p. 657-661. — [5] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § vi, p. 637-638; *Comm. du Traité d'Aristote sur l'Ame*, § xxi, p. 664-666.

(XXV-XXVI) Étant la représentation d'une notion adventice et passagère, le souvenir implique variété, succession; par là, il est une opération moins parfaite que la pensée, acte simple et immanent, qui ne s'attache qu'à l'immuable et à l'éternel. D'un autre côté, le souvenir est supérieur à la sensation : car il n'a pas comme elle besoin des organes, parce qu'il se borne à reproduire la forme intelligible qu'elle a perçue.

(XXVII-XXXII) Il y a deux espèces de mémoire, la *mémoire sensible* et la *mémoire intellectuelle :* la première appartient à l'âme irraisonnable; la seconde, à l'âme raisonnable. L'une et l'autre ont pour principe l'*imagination :* d'un côté, quand la *sensation* a été perçue, l'imagination en garde la *représentation*, dont la conservation constitue le *souvenir ;* d'un autre côté, la *conception rationnelle* accompagne toujours la *pensée,* et elle la transmet à l'*imagination* qui la réfléchit comme un miroir. Par là, elle fait arriver dans notre conscience et rester dans notre mémoire les actes de la partie supérieure de notre âme. Il y a ainsi deux espèces d'imagination, qui correspondent aux deux espèces de mémoire, l'*imagination sensible* et l'*imagination intellectuelle :* la première est subordonnée à la seconde : car, dans l'âme irraisonnable, le souvenir est une *passion;* dans l'âme raisonnable, un *acte.* Plus on s'applique à la pensée des choses intelligibles, moins on doit se rappeler les choses inférieures.

LIVRE QUATRIÈME.

QUESTIONS SUR L'AME, II.

Première question. *Quelles sont les âmes qui font usage de la Mémoire et de l'Imagination, et quelles sont les choses dont elles se souviennent*[1]*?*

(I-II) Quand l'âme s'élève au monde intelligible, elle n'exerce plus la mémoire, parce que cette faculté se rapporte aux choses temporaires et que le monde intelligible ne renferme que des essences éternelles, entre lesquelles il n'existe d'autre distinction que celle de l'ordre. Tout entière à la contemplation de ces essences, l'âme ne fait point de retour sur elle-même; mais elle se voit dans son principe, parce qu'en le pensant elle se pense elle-même en vertu de l'intuition qu'elle a de toutes choses.

(III-IV) Quand l'âme redescend du monde intelligible aux choses sensibles, elle se souvient de ces dernières et elle a conscience d'elle-même : car la mémoire ne consiste pas seulement à se rappeler ce qu'on a vu ou éprouvé, mais encore à être dans une disposition conforme à la nature de ce qu'on se rappelle.

(V) L'âme se représente les intelligibles plutôt par une intuition que par un souvenir. La mémoire proprement dite ne s'exerce dans l'âme que quand elle

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame,* § v, p. 636.

redescend du monde intelligible dans le ciel. Là, elle se rappelle les choses humaines et elle reconnaît les âmes avec lesquelles elle a été liée jadis.

Deuxième question. *Les âmes des astres et l'Ame universelle ont-elles besoin de la Mémoire et du Raisonnement, ou se bornent-elles à contempler l'Intelligence suprême ?*

(VI-VIII) Étant propre aux âmes qui changent, la mémoire ne convient pas aux âmes des astres, parce que celles-ci vivent d'une existence uniforme et identique. La contemplation de l'Intelligence suprême leur rend inutile la connaissance des choses particulières.

(IX-XII) Jupiter (l'Ame universelle) n'a pas besoin de la mémoire ni de la raison discursive : pour administrer le monde et y faire régner l'ordre, il lui suffit de contempler la Sagesse divine dont cet ordre est l'image ; il produit les choses muables chacune dans son temps, tout en restant lui-même immuable ; il connaît le futur comme le présent, parce qu'il en est le principe.

(XIII-XIV) Il en est de même de la Nature, parce qu'elle possède le dernier degré de la Sagesse propre à l'Ame universelle. N'ayant ni la pensée ni même l'imagination, elle imprime aveuglément à la matière les formes qu'elle reçoit des principes supérieurs. A la Nature finit l'ordre des essences. Après elle viennent immédiatement les corps qu'elle engendre, c'est-à-dire les *éléments*.

(XV-XVI) Quoique les choses engendrées soient toutes dans le temps, l'essence de l'Ame universelle est éternelle : c'est que la distinction du passé, du présent et de l'avenir ne s'applique qu'à ses œuvres, qui varient sans cesse, tandis qu'elle-même possède à la fois toutes les raisons séminales qu'elle réalise successivement.

Troisième question. *Quelles sont les différences intellectuelles entre l'Ame universelle, les âmes des Astres, l'âme de la Terre et les âmes humaines*[1] *?*

(XVIII) L'âme humaine ne peut, comme l'Ame universelle, jouir de l'exercice calme et uniforme de la pensée, parce qu'elle est troublée par les besoins et les passions qui naissent de l'union de l'âme avec le corps.

Quelles sont les facultés dont l'exercice dépend de l'union de l'âme et du corps ? — Voici quelles sont les lois qui président à l'influence que l'état du corps exerce sur celui de l'âme.

1° *Appétit concupiscible*[2]. (XIX-XXI) Le corps reçoit de l'âme la force vitale appelée *nature :* en vertu de cette force vitale, il éprouve des *passions*, c'est-à-dire des impressions et des modifications physiques, que l'âme connaît, mais ne partage point. En effet, quand un organe souffre, c'est le corps qui *pâtit* par le fait de la lésion, tandis que l'âme se borne à *sentir*, c'est-à-dire à prendre connaissance de la douleur. Par là s'explique l'origine de l'*Appétit concupiscible* : indifférente par elle-même aux propriétés des objets extérieurs, l'âme les recherche ou les fuit à cause du corps auquel elle est unie.

2° *Sensation*[3]. (XXII-XXVII) Pour comprendre ce que peut être dans la

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § IX, p. 641-644. — [2] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, p. 640, et note 2. — [3] *Voy.* ci-après *Jamblique, Comm. du Traité d'Aristote sur l'Ame*, § XVIII, p. 662.

Terre et dans les végétaux la puissance que nous appelons *nature* dans notre âme, il faut examiner quelles sont les conditions de la sensation.

Sentir, c'est percevoir les qualités inhérentes aux corps et se représenter leurs formes. La sensation suppose donc trois choses : l'objet extérieur, la faculté de connaître qui est propre à l'âme, enfin l'organe qui joue le rôle de moyen terme entre deux extrêmes, éprouvant une *affection passive* analogue à celle de l'objet extérieur et transmettant ensuite à l'âme une *forme*. L'âme ne peut donc sentir qu'avec le concours du corps. Mais, n'eût-elle pas besoin de ce concours, elle ne sentirait pas si elle n'était pas unie à un corps, parce que c'est pour lui seul qu'elle a besoin de connaître les objets extérieurs, et que, livrée à elle-même, elle se bornerait à contempler le monde intelligible.

Il en résulte que le Monde, n'ayant rien hors de lui, n'a rien à percevoir : il ne peut avoir que le sens intime de lui-même. Quant à ses parties, rien n'empêche qu'elles se sentent les unes les autres sans avoir d'organes. C'est ainsi que les âmes des Astres peuvent posséder l'ouïe et la vue ; cependant, elles n'ont pas besoin de ces deux sens pour connaître nos vœux : elles les exaucent par la sympathie qui nous unit à elles. Quant à la Terre, l'Ame qui lui communique la vie doit posséder des espèces de sens sans avoir cependant d'organes : aussi attribue-t-on à la Terre une Ame et une Intelligence, qui sont désignées sous les noms de Cérès et de Vesta.

3° *Appétit irascible.* (XXVIII) L'*Appétit irascible* a pour origine, comme l'Appétit concupiscible, la constitution du corps qui reçoit de l'âme la force vitale appelée *nature*. Il a pour siége le cœur, tandis que l'Appétit concupiscible a pour siége le foie.

4° *Puissance végétative et générative.* (XXIX) Quand l'âme quitte le corps, la force vitale qu'elle communiquait au corps abandonne celui-ci et remonte à sa source, comme la lumière remonte à sa source quand le soleil disparaît [1].

Quatrième question. *Quelle est l'influence exercée par les astres ?*

(XXX-XXXI) Les facultés qui ont été précédemment accordées aux astres suffisent pour expliquer l'action qu'ils exercent : car cette action n'est point l'effet de leur volonté ni de leurs propriétés physiques, mais de la constitution générale du monde.

(XXXII-XXXIII) Le Monde est un grand Animal, dont l'Ame universelle pénètre toutes les parties : par son unité, il forme un tout sympathique à lui-même. Si l'être qui pâtit a une nature analogue à la nature de celui qui agit, il éprouve du bien ; dans le cas contraire, du mal. Les dispositions particulières de ces êtres sont d'ailleurs régies par l'ordre universel, comme, dans un chœur, les diverses attitudes de chaque danseur sont déterminées par la figure générale qui règle tous les mouvements particuliers.

(XXXIV-XXXVII) C'est par son corps seulement que l'homme subit l'influence des astres [2]. Cette influence dépend à la fois des figures que ceux-ci

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § v, p. 636-637. — [2] Pour la doctrine de Plotin sur l'influence des astres, *Voy.* les Éclaircissements du tome I, p. 464. Olympiodore résume dans ce dilemme les objections que Plotin adresse aux astro-

forment par leurs mouvements et des choses que représentent ces figures. D'ailleurs, la puissance de produire des figures douées d'une certaine efficacité est commune à tous les êtres; tous, étant des membres du grand Animal, doivent, selon leur nature, produire ou subir une action : car la vie est répandue dans le monde entier sous des formes diverses, et tous les êtres tiennent de l'Ame universelle une puissance plus ou moins occulte, puissance qui se manifeste surtout dans les astres.

(XXXVIII-XXXIX) Les faits dont la production est naturelle ont pour cause la puissance végétative de l'univers. Ceux dont la production est provoquée soit par des prières, soit par des enchantements, doivent être rapportés, non aux astres, mais à la nature particulière de ce qui subit l'action. Si l'influence des astres semble quelquefois nuisible, c'est que les êtres qui y sont soumis ne peuvent point, par leur constitution propre, profiter de ce que cette action a de salutaire. Toutes choses sont d'ailleurs coordonnées dans l'univers : c'est pour cela qu'elles sont les signes les unes des autres. Elles relèvent d'une Raison supérieure aux raisons séminales, et elles concourent à la réalisation de son plan par leurs qualités comme par leurs défauts. En tout cas, les astres ne sont pas responsables des maux qui se produisent ici-bas.

En quoi consiste la puissance de la magie ? — (XL-XLI) Les considérations qui précèdent expliquent la puissance de la Magie. Elle est fondée sur la *sympathie* qui unit entre elles toutes les parties de l'univers, sur les *attractions* et les *répulsions* réciproques que la nature a établies entre les êtres. L'univers ressemble à une lyre, où, dès qu'une corde vibre, les autres vibrent à l'unisson. L'harmonie qui y règne est fondée aussi bien sur l'opposition que sur l'analogie des forces multiples qu'il contient. Si les choses se nuisent les unes aux autres, cela tient à leurs différences essentielles : ce n'est pas le vœu de la nature.

(XLII) Les astres n'exaucent nos prières que fatalement, en vertu des lois qui régissent l'univers. Les âmes des astres sont impassibles, aussi bien que l'Ame universelle : car elles ne sauraient subir d'affection physique et leurs corps sont inaltérables.

(XLII-XLIV) La magie n'a point de prise sur l'âme du sage, mais seulement sur son corps. En effet, l'âme échappe aux influences de la magie quand, par la contemplation, elle se concentre en elle-même. Au contraire, si elle se livre à l'activité physique, elle cède dès lors à l'attrait qu'exercent nécessairement sur elle les autres êtres, elle se laisse séduire par les apparences du beau et du bien.

(XLV) Chaque être, par ses actions et ses passions naturelles, concourt à l'accomplissement de la fin de l'univers. Il donne et il reçoit, il est uni à tout

logues : « Les astres sont animés ou inanimés. S'ils sont inanimés, ce qui n'est pas, » comment peuvent-ils produire quelque effet, opérant sans âme ? S'ils sont animés, et que leur action soit divine, comment donnent-ils à l'un la richesse et » tous les avantages de ce genre, à l'autre la pauvreté et toutes les autres sortes » d'infortunes ? » (*Comm. sur le Gorgias*, dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 375.) *Voy.* le développement de cet argument dans l'*Ennéade* II, livre III, § 2, t. I, p. 167.

par la sympathie. Placé dans une condition intermédiaire, l'homme peut s'élever par la vertu ou s'abaisser par le vice : par les voies cachées que suit la justice distributive de la Providence divine, il obtient les récompenses ou subit les punitions qui sont nécessaires au bon ordre de l'univers[1].

LIVRE CINQUIÈME.

QUESTIONS SUR L'AME, III.

(I-II) La perception de l'étendue tangible suppose contact entre le corps et l'objet extérieur. En est-il de même pour la vue et pour l'ouïe ? Y a-t-il un milieu entre l'œil et l'objet visible, entre l'oreille et l'objet sonore ?

S'il y a un milieu entre l'œil et l'objet visible, ce milieu n'est pas affecté, ou l'affection qu'il éprouve n'a aucune analogie avec la sensation de la couleur. En tout cas, celle-ci est plus nette quand il n'y a pas de milieu interposé: car, s'il est obscur, il fait obstacle à la vision ; s'il est transparent, il se borne à ne pas nuire.

On a besoin d'un milieu, si l'on admet, comme les Péripatéticiens, que la lumière est une affection du corps diaphane, ou si, comme les Stoïciens, on explique la vision par une réflexion du rayon visuel. — On n'a pas besoin d'admettre un milieu, si, comme Épicure, on rend compte de la vision par des images émanées des objets, ni si l'on admet avec Platon que la lumière émanée de l'œil se combine avec la lumière interposée entre l'œil et l'objet, ni si l'on explique la vision par une certaine sympathie entre l'œil et l'objet [ce qui est la doctrine propre à Plotin].

(III) La lumière n'est pas une affection de l'air, comme la chaleur : car, dans l'obscurité, on aperçoit les astres et les signaux de feu, sans voir les autres objets ; on voit, en outre, l'image tout entière de l'objet, tandis que, dans l'hypothèse d'une affection éprouvée par l'air, on ne devrait voir qu'une partie de cette image. C'est que la vision n'a pas lieu selon les lois de la nature corporelle, mais selon les lois supérieures de la nature animale. Entre l'œil et l'objet, il n'est pas besoin d'un autre milieu que la lumière : la vision s'explique par ce fait seul que le corps visible a le pouvoir d'agir et l'œil celui de subir son action.

(V) Quand on examine la sensation du son, on trouve que l'air est nécessaire pour le transmettre jusqu'à l'oreille, ou, dans certains cas, pour le produire par ses propres vibrations. Les différences qui existent entre les sons articulés ou inarticulés s'expliquent par la nature de l'action qu'exercent les objets qui résonnent. La perception du son suppose donc, ainsi que celle de la couleur, que les choses sont organisées de manière à entrer en rapport entre elles par la sympathie qui les unit comme les parties d'un seul animal.

[1] *Voy.* Olympiodore, *Comm. sur le Gorgias* (dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 302-309).

(VI-VII) La lumière n'est ni un corps, ni une modification de l'air : elle est l'*acte du corps lumineux, sa forme et son essence* [1]. Elle apparaît et disparaît avec lui ; elle modifie les objets éclairés sans s'y mêler, comme la vie est l'acte que l'âme produit dans le corps par sa présence. Quant à la couleur, elle résulte du mélange du corps lumineux avec la matière. Donc, dans tous les cas, la lumière est incorporelle quoiqu'elle soit l'acte d'un corps : elle subsiste aussi longtemps que lui, et cesse de se manifester dès qu'il disparaît.

(VIII) Ce qui rend possible toute perception en général, et la perception de la couleur en particulier, c'est que l'objet sensible et le sujet sentant appartiennent au même monde, qu'ils sont faits l'un pour l'autre et qu'ils constituent des parties d'un seul organisme. Supposez détruite la conformité de l'objet et du sujet, et ils ne sauraient plus entrer en rapport ; par conséquent, dans cette hypothèse, la perception est impossible.

LIVRE SIXIÈME.

DES SENS ET DE LA MÉMOIRE.

(I-II) La Sensation n'est pas une image imprimée à l'âme et semblable à l'empreinte d'un cachet sur la cire, mais un acte relatif aux objets qui sont de son domaine. Il faut ici distinguer la *passion* et la *connaissance de la passion* : la première est propre au corps, la seconde appartient à l'âme et constitue la Sensation.

(III) Il en est de même de la Mémoire : *se souvenir, ce n'est pas garder une empreinte, mais réfléchir aux notions qu'on possède.* Étant la *raison de toutes choses*, l'âme a l'*intuition* des choses intelligibles en s'y appliquant, en passant de la *puissance* à l'*acte* ; de même, elle a l'*intuition* des choses sensibles en éveillant les *formes* qu'elle en possède, en vertu de la puissance qu'elle a de les percevoir et de les enfanter [2]. Le souvenir a pour principe l'*activité* de l'âme, qui, après avoir considéré un objet avec attention, en reste longtemps affectée et se le rappelle ensuite quand elle y réfléchit.

En général, tous les phénomènes qui se produisent dans l'âme procèdent de facultés essentiellement actives ; c'est ce qui les distingue profondément des phénomènes sensibles, auxquels certains philosophes ont tort de les assimiler.

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Comm. du Traité d'Aristote sur l'Ame*, § XIX, p. 665. — [2] *Voy.* ci-après Jamblique, *ibid.*, § XVIII, XXII, 662, p. 666.

LIVRE SEPTIÈME

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME [1].

(I-V.) Pour savoir si l'âme est immortelle, il faut examiner si elle est indépendante du corps.

A. L'AME N'EST PAS CORPORELLE.

1° Ni une molécule matérielle, ni une agrégation de molécules matérielles ne sauraient posséder la vie et l'intelligence. 2° Une agrégation d'atomes ne pourrait former un tout qui fût un et sympathique à lui-même. 3° Tout corps est composé d'une matière et d'une forme, tandis que l'âme est une substance simple. 4° L'âme n'est pas une simple *manière d'être* de la matière, parce que la matière ne saurait se donner à elle-même une *forme*. 5° Aucun corps ne subsisterait sans la puissance de l'Ame universelle. 6° Si l'âme est autre chose que la simple matière, elle doit constituer une *forme substantielle*. 7° Le corps exerce une action uniforme, tandis que l'âme exerce une action très-diverse. 8° Le corps n'a qu'une seule manière de se mouvoir, tandis que l'âme a des mouvements différents. 9° L'âme, étant toujours identique, ne peut, comme le fait le corps, perdre des parties ni s'en adjoindre. 10° Étant une et simple, elle est tout entière partout, et elle a des parties identiques au tout; il n'en est pas de même du corps.

(VI-VIII) 11° Le corps ne saurait posséder ni la sensation, ni la pensée, ni la vertu.—[*Impossibilité pour le corps de sentir.*] Le sujet qui sent doit être un, inétendu, pour percevoir l'objet sensible tout entier à la fois, pour être le centre auquel viennent aboutir toutes les sensations qu'il compare et qu'il juge. Si l'âme était corporelle, elle devrait avoir autant de parties que l'objet sensible et percevoir une infinité de sensations; de plus, chaque sensation serait une empreinte matérielle, ce qui rendrait la mémoire impossible. On peut en dire autant des affections : dans la douleur, il y a la souffrance qui est propre au corps, et le sentiment de cette souffrance qui appartient à l'âme; ce sentiment n'est pas *transmis de proche en proche* [comme l'enseignent les Stoïciens], mais produit instantanément, par conséquent, il suppose l'unité du principe qui sent.— [*Impossibilité pour le corps de penser.*] L'âme pense : or, la pensée de l'intelligible, qui est indivisible et incorporel, suppose un sujet de même nature. — [*Impossibilité pour le corps de posséder la vertu.*] La Beauté et la Justice, n'ayant pas d'étendue, ne peuvent être conçues et gardées que par un principe indivisible. Si l'âme était corporelle, les vertus,

[1] *Voy.* ci-après Porphyre, *Traité de l'Ame*, p. 619-624, et Jamblique, *Traité de l'Ame*, § xv, p. 654-656.

telles que la prudence, la justice, le courage, ne seraient plus qu'une certaine disposition du sang ou du *souffle vivant*; or, une pareille hypothèse est inadmissible.

12° Les corps n'agissent que par des puissances incorporelles qu'ils tiennent de l'âme. Celle-ci doit donc être elle-même une force incorporelle. 13° L'âme pénètre le corps tout entier, tandis qu'un corps tout entier ne peut pénétrer un autre corps tout entier. 14° Si [comme le prétendent les Stoïciens] l'homme était d'abord une *habitude*, puis une *âme*, enfin une *intelligence*, le parfait naîtrait de l'imparfait, ce qui est impossible.

B. L'AME N'EST PAS L'HARMONIE NI L'ENTÉLÉCHIE DU CORPS.

L'âme n'est pas l'*harmonie* du corps[1]: car l'harmonie est un effet; elle suppose donc une cause; or cette cause n'est autre que l'âme.

L'âme n'est pas non plus l'*entéléchie du corps naturel, organisé, qui a la vie en puissance*. En effet, cette hypothèse soulève une foule de difficultés. D'abord, la pensée pure suppose un principe séparé du corps. Ensuite, le souvenir de la sensation, à moins d'être assimilé à une empreinte corporelle, doit être conçu comme indépendant de l'organisme. Enfin, les fonctions même de la vie végétative ne sauraient s'expliquer par une force complétement inséparable de la matière qu'elle façonne.

C. L'AME EST UNE ESSENCE INCORPORELLE ET IMMORTELLE.

(IX-X) Puisque l'âme n'est ni un *corps*, ni une *manière d'être d'un corps*, et qu'elle est cependant le principe de la *force active*, il faut admettre qu'elle est une *essence véritable*, qui donne au corps le mouvement et la vie parce qu'elle *se meut elle-même* et qu'elle *possède la vie par elle-même*. Elle est donc immortelle. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer l'affinité qu'elle a avec la nature divine et éternelle, lorsque, se séparant du corps, elle s'applique à penser et s'élève à Dieu[2].

[1] *Voy.* Olympiodore, *Comm. sur le Phédon* (dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 414). — [2] C'est l'*argument de la similitude*, argument développé par Porphyre dans son *Traité de l'Ame* (*Voy.* ci-après. p. 619-621), et par Olympiodore dans son *Commentaire sur le Phédon* : « Olympiodore nous apprend, » dit M. Cousin, que l'argument tiré de l'essence de l'âme, et fondé sur l'analogie » de l'âme avec l'indissoluble, était considéré par tous les interprètes de Platon » comme le seul argument vraiment démonstratif. Ici Jamblique est cité. Voici » quel était son raisonnement : il s'appuyait sur ce principe de Plotin [*Enn. IV*, » liv. VII, § 3, p. 438-439] que tout ce qui est détruit l'est d'une de ces deux manières, » soit comme composé, soit comme accident et n'ayant d'existence que dans un » sujet. Ainsi les corps périssent parce qu'ils sont composés, et les qualités intel- » lectuelles périssent aussi parce qu'elles n'existent que dans un sujet. Or, l'âme » n'étant point composée et n'existant pas non plus dans un sujet, puisqu'elle » gouverne le corps, lui donne la vie et a en elle-même son principe d'action, » ne peut périr d'aucune manière, ni comme composée, ni comme dépendante » d'un sujet pour son existence. » (M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne* p. 421.)

(XI-XII) La vie suppose un principe, et ce principe doit être impérissable : sans cela, il n'y aurait plus dans l'univers qu'une suite de phénomènes sans cause réelle. Si l'on veut que l'Ame universelle soit seule immortelle, tandis que l'âme humaine serait périssable, on avance une chose impossible : car, l'âme humaine étant un *acte un, simple, indivisible, inaltérable*, ne saurait périr par décomposition, division ou altération.

(XIII) Pure et impassible tant qu'elle reste dans le monde intelligible, l'âme déchoit sans doute quand elle vient ici-bas façonner une portion de la matière à l'image des idées qu'elle a contemplées là-haut ; mais, alors même, par son intelligence, elle demeure encore impassible et indépendante du corps.

(XIV) L'âme n'est pas composée quoiqu'on y distingue plusieurs *parties :* car, lorsqu'elle se sépare du corps, elle ramène à elle les puissances qu'elle avait produites pour lui communiquer la vie [1].

Les âmes qui animent les corps des brutes sont également impérissables, quelle que soit leur nature.

(XV) Aux preuves précédentes, qui s'adressent uniquement à la raison, on peut, si on le désire, joindre des *preuves historiques*, comme les rites observés envers ceux qui ne sont plus, les réponses des oracles, etc.

LIVRE HUITIÈME [2].

DE LA DESCENTE DE L'AME DANS LE CORPS [3].

(I) La perfection que l'on découvre dans l'âme considérée en elle-même conduit à chercher comment elle a pu descendre dans un corps. Héraclite, Empédocle, Platon lui-même ne se sont pas expliqués sur ce point avec assez de clarté. Il reste donc encore à faire une étude attentive et complète de la question.

[1] Olympiodore résume en ces termes les opinions diverses des Néoplatoniciens sur cette question : « Parmi les philosophes, les uns font l'âme immortelle, en » comprenant dans cette immortalité le principe vital, comme Numénius ; les » autres, comme Plotin s'exprime quelque part, y comprennent notre nature physique ; ceux-ci comprennent la partie irraisonnable de notre être, comme Xénocrate et Speusippe parmi les anciens, Jamblique et Plutarque parmi les modernes ; » ceux-là y comprennent seulement la partie raisonnable, comme Proclus et Porphyre ; d'autres enfin immortalisent l'âme tout entière, absorbant les parties dans le tout. » (*Comm. sur le Phédon*, dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 453.) Dans un autre passage, Olympiodore place encore Jamblique parmi ceux qui, exagérant et dénaturant la pensée de Platon, s'étaient imaginé que Platon regarde toute âme comme immortelle, l'âme des bêtes et l'âme des végétaux, aussi bien que l'âme raisonnable. (Cousin, *ibid.*, p. 413.) *Voy.* ci-après p. 655-656. — [2] Nous avons omis de dire dans les *Éclaircissements* que ce livre a été traduit en anglais par Th. Taylor, *Five Books of Plotinus*, p. 249. — [3] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § XI-XII, p. 618-652.

(II) L'Ame universelle demeure impassible en s'unissant au monde parce que le corps du monde est parfait : elle le gouverne avec une autorité royale, par des lois générales, sans éprouver de peine ni de fatigue, sans être détournée de la contemplation des essences intelligibles. Il n'en est pas de même de l'âme particulière que son commerce avec le corps détourne des conceptions de l'intelligence et expose à la douleur.

(III) La descente des âmes particulières sur la terre est une des lois de l'univers. En effet, de même que l'Intelligence universelle enveloppe la pluralité des intelligences particulières ; de même, l'unité de l'Ame universelle contient la pluralité des âmes particulières, dont la destinée est de vivifier et de gouverner les corps, afin que le monde intelligible manifeste et développe toutes les puissances qu'il possède.

(IV-V) Tant que l'âme particulière se borne à exercer sa puissance intellectuelle, elle reste unie à l'Ame universelle. Quand elle développe ses puissances sensitive et végétative, elle entre dans un corps et elle en partage les infirmités ; elle peut cependant remonter au monde intelligible. Par là, on peut concilier les opinions diverses énoncées précédemment (§ I) : la descente de l'âme dans le corps n'est ni spontanée, ni involontaire ; elle résulte d'une loi providentielle qui n'abolit pas la liberté ; elle n'est pas un mal en soi, puisqu'elle donne aux âmes l'occasion de développer leurs facultés, de les faire passer de la puissance à l'acte[1] ; elle n'est un mal que pour celles qui s'attachent au corps et oublient leur céleste origine. Dans ce cas, ces âmes sont soumises à un *jugement* et à un *châtiment* qui a pour but de les purifier[2].

(VI-VIII) C'est une loi universelle que toute puissance produise en raison

[1] Olympiodore tire de cette doctrine les arguments par lesquels il prouve qu'il n'est pas permis de se donner la mort : « 1° Dieu ne se borne pas à la conscience » de lui-même : il est la Providence de ce monde. Ainsi, le philosophe qui prend » Dieu pour modèle (car la philosophie est la plus haute ressemblance avec Dieu), » ne doit pas se borner à la réflexion ; rien ne l'empêche d'agir, d'exercer une sorte » d'action providentielle sur les choses inférieures, sans perdre sa pureté. Après la » séparation de l'âme et du corps opérée par la mort, il n'est pas difficile de vivre » dans la pureté ; mais c'est une belle chose de se conserver incorruptible pendant » que l'on est assujetti au corps. 2° De même que Dieu est présent en toutes choses, » de même l'âme doit être présente dans tout le corps et ne point s'en séparer. » 3° Un lien volontaire doit être délié volontairement ; un lien involontaire doit » l'être involontairement. La vie physique est involontaire ; c'est un lien qui doit » être dénoué sans l'intervention de la volonté, c'est à-dire par la mort naturelle, » tandis que la vie des sens, que nous avons embrassée librement, doit avoir une » fin volontaire, la purification de nous-mêmes. » (*Comm. sur le Phédon*, dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 397.) Sur ce dernier argument, *Voy. Enn.* I, liv. IX, t. I, p. 140. — [2] Cette opinion de Plotin est citée en ces termes par Olympiodore : « Les âmes qui n'ont commis que des fautes légères ne sont con- » damnées que pour peu de temps, et une fois purifiées elles s'élèvent, non par » rapport aux lieux, ce qui est symbolique, mais moralement, par rapport à leur » manière d'être. Aussi Plotin dit-il que l'âme est ramenée au monde intelligible, » non en changeant de lieu, mais en changeant de vie. » (*Comm. sur le Gorgias*, dans M. Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 375.)

même de sa perfection et de sa fécondité. C'est ainsi que, par une *procession* successive, l'Un engendre l'Intelligence, l'Intelligence engendre l'Ame, et ainsi de suite, jusqu'à ce que les dernières limites du possible soient atteintes et que chaque chose participe du Bien autant que le comporte sa nature particulière. C'est en vertu de cette loi que l'âme particulière vient ici-bas pour manifester ses puissances et apprendre à mieux apprécier la félicité du monde intelligible par l'épreuve des contraires. Dans sa *procession*, elle se communique aux choses inférieures tout en conservant son intégrité; à quelque rang qu'elle s'abaisse, elle ne descend jamais dans le corps tout entière, elle reste toujours unie à l'Intelligence par sa partie supérieure. Il y a en effet en nous deux parties, dont l'une contemple l'Intelligence, et l'autre dirige notre corps : nous avons successivement conscience de chacune d'elles, en appliquant notre attention à ses actes.

LIVRE NEUVIÈME.

TOUTES LES AMES FORMENT-ELLES UNE SEULE AME [1] ?

(I) De même que chaque âme particulière est, sans étendue et sans division, présente à tous les organes qu'elle anime, de même l'Ame universelle est présente à toutes les âmes particulières dont elle est la commune origine.

(II-III) De ce que toutes les âmes n'en forment qu'une, il n'en faudrait pas conclure qu'elles doivent éprouver les mêmes affections : car elles ne forment pas une *unité numérique*, mais une *unité générique*; or, dans des êtres différents, la même essence peut éprouver des affections diverses, et les mêmes puissances produire des actes variés. D'un côté, nous sympathisons les uns avec les autres, et cette sympathie prouve l'unité de tous les êtres, unité qui résulte de ce que l'Ame est une. D'un autre côté, les âmes particulières exercent des puissances diverses, ou développent d'une manière différente la même puissance, ce qui explique pourquoi elles éprouvent des affections diverses.

(IV-V) L'Ame universelle est l'unité dans la multitude; mais ce n'est pas une masse homogène divisée en une multitude de parties, ni une forme identique imprimée à une multitude de sujets. L'Ame universelle se donne à la multitude des âmes particulières, dont elle est le principe, tout en demeurant elle-même une et identique. Ainsi, la science est à la fois unité et pluralité : elle est le tout en acte et les parties en puissance; chaque partie à son tour est le tout en puissance et la partie en acte.

[1] *Voy.* ci-après Jamblique, *Traité de l'Ame*, § x, p. 646-64 .

BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE
LYON
1894

LES ENNÉADES

Digitized by Google

TROISIÈME ENNÉADE

LIVRE PREMIER.

DU DESTIN[1].

1. Ou toutes les choses qui *deviennent* et toutes celles qui *existent* ont également une cause, les unes de leur *devenir*, les autres de leur *existence*; ou les unes et les autres n'ont également pas de cause; ou, dans les premières aussi bien que dans les secondes, quelques-unes ont une cause, et d'autres n'en ont pas ; ou les choses qui *deviennent* ont une cause, tandis que celles qui *existent*, en partie ont une cause, en partie n'en ont pas ; ou aucune des choses qui *existent* n'a de cause ; ou bien, au contraire, toutes les choses qui *existent* ont une cause, tandis que celles qui *deviennent*, en partie ont une cause, en partie n'en ont pas ; ou enfin aucune des choses qui *deviennent* n'a de cause[2].

D'abord, dans l'ordre des choses qui *existent toujours*, les essences qui occupent le premier rang ne peuvent être

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Pour cette manière d'énumérer toutes les hypothèses qu'on peut faire sur une question, *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 410.

ramenées à d'autres causes, puisqu'elles sont *premières*. Quant aux essences qui dépendent des *essences premières*, admettons qu'elles en tiennent aussi l'existence[1]. Il faut en outre rapporter à chaque essence l'acte qu'elle produit : car, pour une essence, *exister*, c'est *produire tel acte*.

Ensuite, dans l'ordre des choses qui *deviennent*, ou qui, bien qu'elles *existent toujours*, ne produisent pas toujours le même acte, on peut affirmer hardiment que tout a une cause. *Il ne faut pas admettre que quelque chose arrive sans cause*[2], ni laisser le champ libre aux *déclinaisons* arbitraires des atomes (παρεγκλίσεις)[3], ni croire que les corps entrent en mouvement soudainement et sans raison déterminante, ni supposer que l'âme entreprenne de faire une action par une détermination aveugle (ὁρμῇ ἐμπλήκτῳ) et sans aucun motif[4]. C'est la soumettre à la nécessité la plus

[1] Pour la hiérarchie des causes, *Voy.* Proclus, *Éléments de Théologie*, § 11, 12. — [2] Τὸ δ' ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον. C'était une maxime des Stoïciens : « Concludit Chrysippus hoc modo : « Si est » motus sine causa, non omnis enuntiatio aut vera aut falsa erit. » Causas enim efficientes quod non habebit, id nec verum nec » falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est. *Motus* » *ergo sine causa nullus est.* » (Cicéron, *De Fato*, 10.) Leibnitz a fait de ce principe l'une des bases de son système : « *Jamais rien* » *n'arrive sans qu'il y ait une cause* ou du moins *une raison déter-* » *minante*, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre » raison *à priori* pourquoi cela est existant plutôt que de toute » autre façon. Ce grand principe (de la raison déterminante) a lieu » dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire. » (*Théodicée*, I, § 44.) Leibnitz est sur ce point d'accord avec saint Augustin, qui a développé le même principe dans son traité *De l'Ordre*, I, 4. — [3] « Deinde ibidem homo acutus [Epicurus], » quum illud occurreret : si omnia deorsum e regione ferrentur et, » ut dixi, ad lineam, *nunquam fore ut atomus altera alteram possit* » *attingere;* itaque attulit rem commentitiam : *declinare* dixit » atomum *perpaulum*, quo nihil fieri posset minus. » (Cicéron, *De Finibus*, I, 6.) — [4] « Epicurus, quum videret, si atomi ferrentur » in locum inferiorem suopte pondere, *nihil fore in nostra potes-*

pesante que de supposer qu'elle ne s'appartienne pas, qu'elle puisse être entraînée par des mouvements involontaires et agir sans aucun motif. Il faut que la volonté soit excitée ou que la concupiscence soit éveillée par quelque stimulant intérieur ou extérieur. Point de motif, point de détermination[1].

Si tout ce qui arrive a une cause, nous pouvons découvrir les causes prochaines de chaque fait et rapporter ce fait à ces causes. Si l'on se rend à la place publique, c'est qu'on a, par exemple, une personne à y voir ou une créance à recouvrer. En général, toutes les fois qu'on prend une détermination, qu'on accomplit un acte, on a un motif, on croit bien faire. Il est certains faits que nous rapportons aux arts comme à leurs causes, le rétablissement de la santé, par exemple, à la médecine et au médecin. Un homme s'est-il enrichi, c'est qu'il a trouvé un trésor ou reçu quelque libéralité, qu'il a travaillé ou exercé quelque profession lucrative. La naissance d'un enfant a pour cause son père et le concours des circonstances extérieures qui ont favorisé sa procréation par suite de l'enchaînement des causes et des effets, par exemple une certaine nourriture, ou bien encore une cause plus éloignée, la fécondité de la mère[2]. La cause générale, c'est la Nature.

II. S'arrêter une fois qu'on est arrivé à ces causes, et ne pas vouloir remonter plus haut, c'est montrer de la paresse d'esprit, c'est ne pas écouter les sages qui enseignent à s'élever aux causes premières, aux principes su-

» *tate*, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo » necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat : ait » atomum, quum pondere et gravitate directo deorsum feratur, » *declinare paululum.* » (Cicéron, *De natura Deorum*, I, 25.)

[1] « Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté con- » siste dans une *indétermination* ou dans une *indifférence d'équi-* » *libre*, etc. » (Leibnitz, *Théodicée*, I, § 35.) — [2] Pour le développement des mêmes idées, *Voy. Enn.* II, liv. III, § 14; t. I, p. 185.

prêmes. Pourquoi, en effet, dans les mêmes circonstances, dans la pleine lune, par exemple, celui-ci a-t-il volé et celui-là ne l'a-t-il pas fait? Pourquoi, sous la même influence du ciel, l'un a-t-il été malade, et l'autre ne l'a-t-il pas été? Pourquoi celui-là s'est-il enrichi et cet autre s'est-il appauvri en employant les mêmes moyens? La diversité des mœurs, des caractères, des fortunes nous enseigne à chercher des causes plus éloignées. Aussi, les philosophes ne se sont-ils jamais arrêtés [aux causes prochaines].

Les uns[1], qui admettent des principes matériels, tels que les atomes, et qui expliquent tout par leur mouvement, leurs chocs, leurs combinaisons, prétendent que tout ce qui existe et tout ce qui arrive a pour cause l'agencement de ces atomes, leurs actions et leurs passions. Bien plus, dans cette théorie, nos appétits et nos dispositions dépendent des atomes. Ces philosophes étendent donc à tout ce qui existe la nécessité qui se trouve dans la nature de ces principes et dans leurs effets. Quant à ceux qui adoptent d'autres principes corporels[2] et qui leur rapportent tout, ils soumettent encore de cette manière les êtres à la nécessité [qui est inhérente à ces principes corporels].

Il en est d'autres[3] qui, s'élevant jusqu'au principe de

[1] Leucippe, Démocrite, Épicure. *Voy.* § 3. — [2] Ces principes corporels autres que les atomes sont les *éléments*, par lesquels les philosophes ioniens expliquaient toutes choses. *Voy.* § 3. — [3] Il s'agit ici d'Héraclite, dont la doctrine sur le Destin paraît avoir donné naissance à celle des Stoïciens. « Héraclite définit ainsi le Destin : » *L'essence du Destin est la raison qui pénètre l'essence de l'univers* » (λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα) ; *cette raison est le corps* » *éthéré, semence génératrice de l'univers et mesure d'une période* » *déterminée* (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιό- » δου μέτρον τεταγμένης). *Tout arrive par le Destin, qui est la même* » *chose que la Nécessité.* » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 6, p. 178.) On voit que les expressions de Plotin dans la suite de ce passage s'accordent parfaitement avec celles que Stobée prête à Héraclite.

l'univers, en font tout dériver : ils disent que ce principe pénètre tout, meut tout, produit tout. Ils le nomment le *Destin* (εἱμαρμένη), la *Cause suprême* (κυριωτάτη αἰτία). Ils lui rapportent tout ; ils font naître de ses mouvements, non-seulement les choses qui *deviennent*, mais nos pensées mêmes : c'est ainsi que les membres d'un animal ne se meuvent pas par eux-mêmes, mais reçoivent l'impulsion du principe dirigeant (τὸ ἡγεμονοῦν)[1] qui est en eux.

Quelques-uns[2] expliquent tout par le mouvement circulaire du ciel, par les positions relatives des planètes et des étoiles, et par les figures qu'elles forment entre elles. Ils se fondent sur ce qu'on a coutume d'en tirer des conjectures pour l'avenir.

Il en est encore qui définissent le *Destin* d'une autre manière[3] : Le Destin, disent-ils, consiste dans *l'enchaînement des causes* (ἡ τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴ πρὸς ἄλληλα), dans *leur connexion qui remonte à l'infini* (ὁ ἄνωθεν εἱρμός) et par laquelle tout fait postérieur est la conséquence d'un fait antérieur. Ainsi les choses qui suivent se rapportent à celles qui précèdent, en sont les effets et en dépendent nécessairement. Il y a d'ailleurs parmi ces philosophes deux manières de concevoir le Destin : les uns veulent que tout dépende d'un seul principe, les autres rejettent cette opinion. Nous en parlerons plus loin.

Nous allons commencer par examiner le système dont nous avons parlé en premier ; nous passerons ensuite aux autres.

[1] *Voy.* ci-après, p. 9, la note sur ce mot. — [2] Les astrologues. *Voy.* § 5, 6. — [3] Les Stoïciens. Voici comment, selon Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, VI, 2), Chrysippe définissait le Destin : « *Le Destin* » *est l'ordre naturel des choses qui de toute éternité sont les consé-* » *quences les unes des autres et forment un enchaînement inflexible* » (εἱμαρμένη, φυσικὴ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις » ἐπακολουθούντων, καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς » τοιαύτης συμπλοκῆς). » *Voy.* encore M. Ravaisson, *Sur le Stoïcisme* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 63).

III. Rapporter tout à des causes corporelles, qu'on les appelle, soit *atomes*, soit *éléments*, et de leur mouvement désordonné faire naître l'ordre, la raison, et l'âme qui dirige [le corps], c'est une chose absurde et impossible dans l'une comme dans l'autre hypothèse ; cependant, faire tout naitre des atomes est, si je puis m'exprimer ainsi, plus impossible encore. Aussi a-t-on fait à ce système beaucoup d'objections parfaitement fondées[1].

D'abord, en admettant de pareils principes, leur existence n'a pas pour conséquence inévitable la nécessité de toutes choses ni la fatalité. Supposons en effet qu'il y ait des atomes : les uns se mouvront vers le bas (en supposant qu'il y ait un haut et un bas dans l'univers), les autres dans une direction oblique, ou au hasard, dans divers sens. Il n'y aura rien de déterminé puisqu'il n'y aura pas d'ordre. Il n'y aura de déterminé que ce qui naîtra des atomes. Il sera donc impossible de deviner et de prédire les événements, soit par art (comment en effet pourrait-il y avoir de l'art au milieu de choses sans ordre?), soit par enthousiasme et par inspiration divine : car il faut pour cela que l'avenir soit déterminé. Les corps obéiront, il est vrai, aux impulsions que les atomes leur donneront nécessairement; mais, pour les opérations et les affections de l'âme, comment les expliquer par des mouvements d'atomes? Comment le choc des atomes, qu'il ait lieu par une chute verticale ou par un mouvement oblique, peut-il produire dans l'âme tels raisonnements, tels appétits, soit nécessairement, soit de toute autre manière? Comment se fait-il que l'âme résiste aux impulsions du corps? Par quel

[1] Les objections dont Plotin parle ici et qu'il développe dans les phrases suivantes, paraissent être celles que les Stoïciens adressaient aux Épicuriens. *Voy.* l'argumentation de Chrysippe contre la doctrine des atomes dans Cicéron, *De Fato,* 10. *Voy.* encore Fénelon, *De l'Existence de Dieu,* I, ch. 3.

concours des atomes arrive-t-il que celui-ci soit géomètre, celui-là arithméticien et astronome, cet autre philosophe? Car, dans cette doctrine, nous ne produisons aucun acte qui nous appartienne, nous ne sommes même plus des êtres vivants, puisque nous subissons l'impulsion de corps qui nous entraînent comme des choses inanimées.

La doctrine des philosophes qui expliquent tout par d'autres causes corporelles [par les *éléments*] est sujette aux mêmes objections. Des principes de nature inférieure peuvent bien nous échauffer, nous refroidir, nous faire périr même ; mais ils ne sauraient engendrer aucune des opérations que produit l'âme : celles-ci ont une tout autre cause.

IV. Mais ne pourrait-on pas supposer qu'une seule Ame répandue dans tout l'univers produise tout, et, en donnant le mouvement à l'univers, donne le mouvement à tous les êtres qui en font partie, de sorte que toutes les causes secondes découleraient nécessairement de cette cause première, et que leur suite et leur connexion constitueraient le Destin[1]? De même, dans une plante, par exemple, on pourrait appeler Destin de la plante le principe [dirigeant] qui de la racine administre les autres parties et enchaîne les unes aux autres dans un seul système leurs actions et leurs passions[2].

D'abord cette Nécessité, ce Destin se détruisent par leur excès même et rendent impossibles la suite et l'enchaînement des causes. En effet, il est absurde de soutenir

[1] C'est le système d'Héraclite, comme nous l'avons dit p. 6, note 3. — [2] « Omnem naturam necesse est, quæ non solitaria sit neque » simplex, sed cum alio juncta atque connexa, habere aliquem in » se *principatum*, ut in homine mentem, in bellua quiddam simile » mentis, unde oriantur rerum appetitus. In arborum autem et » earum rerum quæ gignuntur e terra *radicibus inesse principatus* putatur. *Principatum* autem dico, quod Græci αὐτεξούσιον » vocant; quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse » præstantius. » (Cicéron, *De natura Deorum*, II, 11.)

que nos membres sont mus fatalement quand ils sont mis en mouvement par le *principe dirigeant* (car il n'y a pas d'un côté une partie qui donne le mouvement, de l'autre côté une partie qui le reçoive de la précédente ; c'est le principe dirigeant qui meut la jambe comme toute autre partie) ; de même, s'il n'y a dans l'univers qu'un seul principe qui agisse et qui pâtisse, si les choses dérivent les unes des autres par une série de causes dont chacune se ramène à celle qui la précède, on ne pourra plus alors dire avec vérité que toutes choses arrivent par des causes : toutes en effet ne feront plus qu'un seul être. Dans ce cas, nous ne sommes plus *nous*, il n'y a plus d'action qui soit *nôtre*, ce n'est plus *nous* qui raisonnons ; c'est un autre principe qui raisonne, qui veut, qui agit en nous, comme ce ne sont pas nos pieds qui marchent, mais nous qui marchons par nos pieds. Cependant il faut admettre que chacun vit, pense, agit d'une vie, d'une pensée, d'une action qui lui soit propre ; il faut laisser à chacun la responsabilité de ses actions, bonnes ou mauvaises, et ne pas attribuer à la cause universelle des choses honteuses.

V. Mais [dira-t-on], les choses ne se produisent pas ainsi, et leur disposition dépend du mouvement circulaire du ciel qui gouverne tout, du cours des astres, de leur situation relative au moment de leur lever, de leur coucher, de leur zénith, ou de leur conjonction[1]. En effet, c'est d'après ces signes que l'on présage et que l'on prédit ce qui doit arriver, non-seulement à l'univers, mais encore à chaque homme sous le rapport de l'esprit aussi bien que sous celui de la fortune. On voit que les autres animaux et les végétaux sont plus grands ou plus petits d'après l'espèce de sympathie qui existe entre eux et les astres, que toutes les autres

[1] Pour le développement des idées que Plotin expose ici sur l'astrologie judiciaire, *Voy. Enn.* II, liv. III, t. I, p. 165-174 (*De l'influence des astres*), et pour les *Éclaircissements*, p. 457-468.

choses éprouvent leur influence, que les régions diffèrent les unes des autres d'après leur rapport avec les astres et surtout avec le soleil, que de la nature de ces régions dépendent non-seulement les caractères des plantes et des animaux, mais encore les formes des hommes, leur taille, leur couleur, leurs affections, leurs passions, leurs goûts et leurs mœurs. Ainsi, dans ce système, le cours des astres est la cause absolue de tout.

Voici notre réponse :

D'abord, celui qui soutient cette opinion attribue indirectement aux astres tout ce qui nous est propre, nos volontés et nos passions, nos vices et nos appétits : il ne nous accorde point d'autre rôle que de tourner comme des meules, au lieu de produire par nous-mêmes, comme il convient à des hommes, les actes qui appartiennent à notre nature. Cependant, il faut nous laisser ce qui nous appartient, admettre que l'univers se borne à exercer quelque influence sur ce que nous possédons déjà[1] par nous-mêmes et qui nous est réellement propre, enfin distinguer les faits où nous sommes actifs de ceux où nous sommes nécessairement passifs, et ne pas tout rapporter aux astres[2]. Nous ne méconnaissons pas en effet que la différence des lieux et celle du climat aient de l'influence sur nous, nous donnent, par exemple, un tempérament froid ou chaud. Il en est de même de notre naissance : les enfants ne ressemblent-ils pas ordinairement à leurs parents par leurs traits, leur forme, et par quelques affections de l'âme irraisonnable? Néanmoins, s'ils leur ressemblent par la figure, parce qu'ils sont nés dans les mêmes lieux, ils en diffèrent considérablement par les mœurs et les pensées, parce que ces choses dérivent d'un tout autre principe. Nous pourrions encore invoquer ici à l'appui de cette vérité la résis-

[1] M. Kirchhoff lit ἤθη au lieu d'ἤδη. Ce changement ne nous paraît pas nécessaire. — [2] *Voy.* les *Éclaircissements* du t. I, p. 466-473.

tance que l'âme oppose au tempérament et aux appétits. Veut-on que les astres soient les causes de toutes choses, parce que c'est en considérant leurs positions que l'on peut prédire ce qui doit arriver à chaque homme ? Il serait tout aussi raisonnable d'avancer que les oiseaux et les autres êtres que les augures contemplent pour en tirer des présages produisent les événements dont ils sont les signes.

Ceci nous conduit à déterminer avec exactitude quels sont les faits que l'on peut prédire d'après l'inspection des positions occupées par les astres qui président à la naissance d'un homme. Si, au lieu de se borner à affirmer que les astres indiquent ces faits, on prétend qu'ils les produisent, on est dans l'erreur. Quand, tirant l'horoscope d'un individu, on dit qu'il est né de parents nobles, soit du côté de son père, soit du côté de sa mère, comment peut-on attribuer à l'influence des astres la noblesse d'une naissance, puisque cette noblesse se trouvait déjà dans les parents avant que les astres n'eussent pris la position d'où l'on tire cet horoscope ? D'ailleurs les astrologues prétendent aussi découvrir la fortune des parents d'après la naissance des enfants, les dispositions et le sort des enfants qui ne sont pas encore nés d'après la condition des parents; ils annoncent également d'après l'horoscope d'un enfant la mort de son frère, d'après celui d'une femme la destinée de son mari et *vice versa*. Comment peut-on rapporter aux astres des choses qui sont évidemment des conséquences nécessaires de la condition des parents ? Car, ou ces antécédents sont des causes, ou les astres n'en sont pas. La beauté et la laideur des enfants, quand ils sont semblables à leurs parents, proviennent évidemment de ces derniers et non du cours des astres. D'ailleurs, il est probable qu'il naît au même moment une foule d'hommes et d'autres animaux ; or, ils devraient tous avoir la même nature puisqu'ils sont tous nés sous la même étoile. Comment se fait-il

donc que, dans les mêmes positions, les astres produisent à la fois des hommes et d'autres êtres[1] ?

VI. Chaque être tient ses caractères de sa nature. Tel être est un cheval parce qu'il naît d'un cheval ; tel autre un homme parce qu'il naît d'un homme[2] ; bien plus, il est tel cheval, tel homme, parce qu'il est né de tel ou tel. Sans doute le cours des astres peut y contribuer, mais il faut faire la plus large part à la génération. Les astres n'agissent que sur les corps et d'une manière corporelle : ainsi, ils leur communiquent la chaleur, le froid, les diverses espèces de tempéraments qui en sont les résultats. Mais comment donneraient-ils à l'homme ses mœurs, ses goûts et tous ces penchants qui ne paraissent nullement dépendre du tempérament, comme la vocation de l'un pour être géomètre, de l'autre pour être grammairien, de celui-ci pour être joueur, de celui-là pour être inventeur ?

Comment admettre que la perversité nous vienne d'êtres qui sont des dieux ? Comment en général croire qu'ils soient les auteurs des maux qu'on leur attribue et qu'ils deviennent mauvais eux-mêmes parce qu'ils se couchent ou qu'ils passent sous terre, comme s'ils se ressentaient en quoi que ce soit de ce qu'ils se couchent par rapport à nous, comme si, même alors, ils ne continuaient pas toujours de parcourir la sphère céleste et d'être dans la même relation avec la terre ? Il ne faut pas non plus dire que, lorsqu'un astre est par rapport à un autre dans telle ou telle position, il devient meilleur ou moins bon, qu'il nous fait du bien quand il est bien disposé, et du mal dans le cas contraire.

On doit admettre que les astres concourent par leur mouvement à la conservation de l'univers, mais qu'ils y remplissent en même temps un autre rôle. Ils servent de

[1] On trouve la même pensée dans le passage de Cicéron que nous avons cité, t. I, p. 169, note 2. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 12 ; t. I, p. 182, 475-478.

lettres pour ceux qui savent déchiffrer cette espèce d'écriture, et qui, en considérant les figures formées par les astres, y lisent les événements futurs d'après les lois de l'analogie, comme si, voyant un oiseau voler *haut*, on en concluait qu'il annonce de *hauts* faits[1].

VII. Reste à considérer la doctrine qui, enchaînant et liant toutes choses les unes aux autres, fait dériver de cette connexion les qualités de chaque être, et établit *une cause unique produisant tout par des raisons séminales* (ἀρχὴ μία ἀφ' ἧς πάντα κατὰ λόγους σπερματικοὺς περαίνεται)[2]. Cette doctrine rentre dans celle qui rapporte à l'action de l'Ame universelle la constitution et les mouvements des individus aussi bien que ceux de l'univers[3]. Dans ce cas, eussions-nous le pouvoir de faire quelque chose par nous-mêmes, nous n'en serions pas moins comme le reste soumis à la

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 7; t. I, p. 175 et 464-466. — [2] C'est la doctrine des Stoïciens, comme nous l'avons dit ci-dessus, p. 7, note 3. « Suivant les Stoïciens, dit M. Ravaisson, le monde forme un ensemble où tous les phénomènes sont liés les uns aux autres d'une manière nécessaire. En effet, toute action étant un mouvement, et tout mouvement exigeant une cause qui en rende raison, tous les événements qui se produisent, y compris les résolutions de la volonté, sont les effets d'événements antérieurs; les phénomènes de tout genre dont se compose l'univers forment donc une chaîne de causes non interrompue dont chaque anneau a sa place déterminée par la nécessité... Comme les destinées de chaque être sont préordonnées dans la raison séminale particulière dont il est l'expansion, de même les destinées de l'univers entier sont ordonnées à l'avance et de tout temps dans la raison séminale universelle. Cette *raison séminale où toutes les causes sont comprises*, cette cause de toutes les causes, ce Destin invincible et en même temps cette Providence vigilante, c'est Dieu. » (*Sur le Stoïcisme*, Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 63.) *Voy.* en outre les citations de Cicéron, de Sénèque, etc., que nous avons placées dans le tome I, p. 172 (note 2), 173 (note 3), 183 (note 1), 188 (note 4), 189 (notes 3, 4). — [3] C'est la doctrine d'Héraclite, comme nous l'avons dit ci-dessus, p. 6, note 3.

nécessité, puisque le Destin, comprenant toute la série des causes, détermine nécessairement chaque événement. Il n'est rien en effet qui puisse empêcher cet événement d'arriver ou le faire arriver autrement, puisque le Destin comprend toutes les causes. Si tout obéit ainsi à l'impulsion d'un seul principe, il ne nous reste plus qu'à la suivre nous-mêmes. En effet, les conceptions de notre imagination résulteront alors des faits antérieurs et détermineront à leur tour nos appétits : notre liberté ne sera plus qu'un vain nom. De ce que nous obéirons à nos appétits, il n'en résultera pour nous aucun avantage, puisque nos appétits seront eux-mêmes déterminés par des faits antérieurs. Nous n'aurons pas plus de liberté que les autres animaux, que les enfants et les fous, qui courent çà et là, poussés par des appétits aveugles : car eux aussi ils obéissent à leurs appétits, comme le feu même, et comme toutes les choses qui suivent fatalement les dispositions de leur nature.

Ceux qui sont pénétrants reconnaissent la valeur de ces objections; et, cherchant d'autres causes à nos appétits, ils ne s'arrêtent pas aux principes que nous venons d'examiner[1].

VIII. Quelle autre cause faut-il donc faire intervenir outre les précédentes pour ne laisser rien arriver sans cause, pour maintenir l'ordre et l'enchaînement des faits dans le monde, et conserver la possibilité des prédictions et des présages sans cependant détruire notre personnalité[2]?

Il faut mettre au nombre des êtres un autre principe, savoir l'âme, non-seulement l'Ame universelle, mais encore l'âme de chaque individu. Cette âme n'est pas un principe

[1] Il faut rapprocher des objections que Plotin adresse ici aux Stoïciens l'argumentation d'Alexandre d'Aphrodisie dans son traité *Du Destin*. M. Ravaisson en a donné l'analyse dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 305-309. — [2] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 471-473.

de peu d'importance dans l'enchaînement universel des causes et des effets, parce qu'au lieu de naître d'une *semence* [*raison séminale*], comme les autres choses, elle constitue une *cause première* (πρωτουργὸς αἰτία). Hors du corps, elle est maîtresse absolue d'elle-même, libre et indépendante de la cause qui administre le monde. Une fois qu'elle est descendue dans un corps, elle n'est plus aussi indépendante, parce qu'elle fait alors partie de l'ordre auquel les autres choses sont soumises. Or, comme les accidents de la fortune, c'est-à-dire les circonstances au milieu desquelles l'âme se trouve placée, déterminent beaucoup d'événements, tantôt l'âme obéit à l'influence des circonstances extérieures, tantôt elle les domine et elle fait ce qu'elle veut. Elle les domine plus ou moins selon qu'elle est bonne ou mauvaise. Cède-t-elle au tempérament du corps, elle est nécessairement livrée à la concupiscence ou à la colère, abattue dans la pauvreté, ou orgueilleuse dans la prospérité, ou tyrannique dans l'exercice du pouvoir. A-t-elle un bon naturel, elle résiste à tous ces mauvais penchants; elle modifie ce qui l'entoure plutôt qu'elle n'en est modifiée elle-même; elle change certaines choses et tolère les autres sans tomber elle-même dans le vice.

IX. Nous regarderons donc comme déterminées par une cause toutes les choses qui sont l'effet, soit d'un choix de l'âme, soit de circonstances extérieures. Que pourrait-on trouver hors de ces causes? Embrassez en effet l'ensemble des causes que nous admettons, et vous aurez les principes qui produisent toutes les choses, pourvu que vous ayez soin de compter au nombre des causes extérieures l'influence qu'exerce le cours des astres[1]. Quand l'âme prend une dé-

[1] Dans un passage cité par Stobée (*Eclogæ physicæ*, I, 6, p. 187), Jamblique donne une définition du Destin qui peut servir de commentaire à cette phrase de Plotin : « Toute l'essence du *Destin* » consiste dans la *Nature*. J'appelle *Nature* la cause qui est unie au » monde et qui contient unies au monde toutes les causes de la gé-

termination et l'exécute parce qu'elle y est poussée par les choses extérieures, qu'elle cède à un entraînement aveugle, sa détermination et son action ne doivent pas être regardées comme libres. L'âme n'est pas libre quand, se pervertissant elle-même, elle ne prend pas des déterminations qui la dirigent dans la droite voie. Au contraire, quand elle suit son guide propre, la raison pure et impassible, la détermination qu'elle prend est vraiment volontaire, libre, indépendante, l'action qu'elle fait est réellement son œuvre et non la conséquence d'une impulsion extérieure; elle la tire de sa puissance intérieure, de son essence pure, du principe premier et souverain qui la dirige et qui n'est alors ni égaré par l'ignorance, ni vaincu par la violence des appétits[1]: car, lorsque les appétits envahissent l'âme et la subjuguent, ils l'entraînent par leur violence, et elle est plutôt passive qu'active dans ce qu'elle fait.

» nération, causes que les essences supérieures et ordonnatrices ren-
» ferment en elles-mêmes séparées du monde. Ainsi, la vie corpo-
» relle, la raison génératrice, les formes unies à la matière, la
» matière elle-même, la génération qui est composée de ces choses,
» le mouvement qui transforme tout, la Nature qui administre avec
» ordre les choses engendrées, les principes de la Nature, ses fins,
» ses œuvres, l'enchaînement mutuel de ces choses, les phases par
» lesquelles elles passent depuis le commencement jusqu'à la fin,
» voilà ce qui constitue le Destin. »

[1] S. Augustin a développé des idées analogues dans son traité *Du Libre arbitre* (I, 8): « Hoc quidquid est, quo pecoribus homo
» præponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appel-
» latur (nam utrumque in libris divinis invenimus), si dominetur
» atque imperet ceteris quibus homo constat, tunc esse hominem
» ordinatissimum... Hisce igitur motibus [irrationalibus] quum ratio
» dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus
» aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora sub-
» jiciuntur. » S. Augustin ajoute plus loin (I, 15) : « *Libertas nulla*
» *vera est, nisi beatorum et legi divinæ adhærentium.* » Cette assertion rappelle la maxime des Stoïciens : *Solum sapientem esse liberum.* (Cicéron, *Paradoxes.*)

X. La conclusion de cette discussion, c'est que tout est annoncé et produit par des causes, et qu'il y en a de deux espèces, l'âme humaine d'abord, puis les circonstances extérieures. Quand l'âme agit conformément à la droite raison, elle agit librement[1]. Hors de là, elle est entravée dans ses actes, elle est plutôt passive qu'active. Donc, quand elle manque de prudence, les circonstances extérieures sont causes de ses actes : on a raison de dire alors qu'elle obéit au Destin, surtout si l'on regarde le Destin comme une cause extérieure. Au contraire, les actes vertueux dérivent de nous-mêmes : il nous est naturel d'en produire quand nous sommes indépendants. Les hommes vertueux agissent, font le bien librement. Les autres ne font le bien que quand leurs passions les laissent respirer : si, dans ces intervalles, ils pratiquent les préceptes de la sagesse, ce n'est pas qu'ils les reçoivent d'un autre être, c'est uniquement parce que leurs passions ne les empêchent pas alors d'écouter la voix de la raison.

[1] Pour connaître complétement la doctrine de Plotin sur la liberté humaine, il faut rapprocher de ce livre les trois livres suivants (*De la Providence*, I et II; *Du Démon qui nous est échu*) et le livre VIII de l'*Ennéade* VI (*De la Volonté et de la Liberté de l'Un*). Proclus a reproduit et développé la doctrine de Plotin dans son traité *De Providentia et Fato et eo quod in nobis*, III, X-XX (t. I, p. 13, 24-38, éd. de M. Cousin). Voici un passage dans lequel il résume ses idées à ce sujet : « Anima autem rursum ostensa alia » esse ea quæ a corporibus separabilis, et alia ea quæ in corpo- » ribus plantata; manifestum fiet tibi, quæ quidem, quæ αὐτεξούσιον, » id est *libertatem arbitrii habet et* τὸ *quod in nobis;* quæ autem » quæ *necessitati servit et sub Fato ducitur*, et ubi horum com- » plicatio, propter quam hæc quidem habetat τὸ αὐτεξούσιον, » propter deteriorem vitam; hæc autem participat aliquo idolo » electionis propter meliorem vicinitatem [vicinam?] ipsi animam. » On voit que pour Proclus, comme pour Plotin, l'âme raisonnable est libre quand elle vit de la vie rationnelle, et s'asservit au Destin quand elle s'abaisse à la vie animale. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 471-472.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA PROVIDENCE[1].

PREMIÈRE PARTIE.

I. Rapporter au *hasard* et à la *fortune* (τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ) l'existence et la constitution de l'univers[2], c'est commettre une absurdité et parler en homme dépourvu de sens et d'intelligence : cela est évident même sans démonstration, et d'ailleurs nous l'avons déjà dans plusieurs passages pleinement démontré par de solides raisons[3]. Mais [si le monde ne doit pas son existence et sa

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. On y trouvera un résumé complet de la doctrine de Plotin sur la Providence et l'indication des emprunts qu'il a faits à Platon, à Aristote et aux Stoïciens. — [2] Plotin fait allusion à la doctrine d'Épicure qui niait la Providence divine et expliquait par le *hasard* l'ordre de l'univers (Diogène Laërce, liv. X, § 133). Ce début rappelle en outre un passage de Platon : « SOCRATE. Dirons-nous qu'une puissance dépourvue de raison, » téméraire et agissant au hasard, gouverne toutes choses et ce » que nous appelons l'univers? ou au contraire, comme l'ont dit » ceux qui nous ont précédés, qu'une intelligence, une sagesse ad- » mirable a formé le monde et le gouverne ? PROTARQUE. Quelle » différence entre ces deux sentiments ! Il ne me paraît pas qu'on » puisse soutenir le premier sans crime... SOCRATE. Ainsi, tu diras » qu'il y a dans Jupiter, en qualité de cause, une âme royale, une » intelligence royale. » (*Philèbe ;* t. II, p. 341-347 de la trad. de M. Cousin.) On trouve aussi la même pensée dans Philon (*Allégories de la Loi,* III, p. 93, éd. Mangey). — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. II et IV ; *Enn.* VI, liv. VII.

constitution au hasard] comment toutes choses arrivent-elles et comment tous les êtres ont-ils été faits? C'est là une question qui mérite un examen approfondi. En effet, comme il y a des choses qui semblent mauvaises[1], elles donnent lieu d'élever des doutes sur la Providence universelle : il en résulte que quelques-uns disent qu'*il n'y a pas de Providence*, et d'autres, que *le Démiurge est mauvais*[2]. Aussi croyons-nous qu'il est bon de traiter complétement cette question en remontant aux principes.

Laissons de côté cette *Providence particulière* (πρόνοια ἐφ' ἑκάστῳ), qui consiste à délibérer avant d'agir, à examiner s'il faut faire une chose ou ne pas la faire, la donner ou ne pas la donner. Supposons admise l'existence de la *Providence universelle* (πρόνοια τοῦ παντός), et de ce principe déduisons les conséquences.

Si nous pensions que le monde eût commencé d'être, qu'il n'eût pas existé de tout temps, nous reconnaîtrions une *Providence particulière* (πρόνοια ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος), comme nous le disions tout à l'heure, c'est-à-dire nous re-

[1] Dans ce livre Plotin s'est proposé pour but principal de réfuter les objections que l'existence du mal fait élever contre la Providence divine. Il traite donc le même sujet que Leibnitz dans sa célèbre *Théodicée*, et les doctrines des deux philosophes sont identiques sur plusieurs points fondamentaux, tels que le principe que *le mal n'est qu'un défaut du bien*, etc. *Voy.* ci-après les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Lactance (*De Ira Dei*, XIII) rapporte qu'Épicure argumentait en ces termes contre la Providence divine : « Deus, inquit [Epicurus], aut vult tollere mala et non » potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut » et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est, quod in » Deum non cadit ; si potest et non vult, invidus, quod æque alie- » num a Deo ; si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis » est, ideoque nec Deus ; si et vult et potest, quod solum Deo » convenit, unde ergo sunt mala, aut cur illa non tollit? » En outre, les Gnostiques disaient que *le Démiurge est mauvais ainsi que le monde même*. *Voy.* t. I, p. 254, note 1.

connaîtrions en Dieu une espèce de *prévision* et de *raisonnement* [semblables à la prévision et au raisonnement de l'artiste qui, avant d'exécuter une œuvre, *délibère sur chacune des parties* qui la composent[1]], et nous supposerions que cette prévision et ce raisonnement étaient nécessaires pour déterminer comment l'univers pouvait être fait et à quelles conditions il devait être le meilleur possible. Mais, comme nous disons que le monde n'a pas commencé d'être et qu'il existe de tout temps[2], nous pouvons affirmer, d'accord avec la raison et avec notre croyance [à l'éternité du monde], que *la Providence universelle consiste en ce que l'univers est conforme à l'Intelligence et que l'Intelligence est antérieure à l'univers* (τὸ κατὰ νοῦν εἶναι τὸ πᾶν καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι)[3], non dans le temps (car l'existence de l'Intelligence n'a pas précédé celle du monde), mais [dans l'ordre des choses], *parce que l'Intelligence précède par sa nature le monde qui procède d'elle, dont elle est la cause, l'archétype et le paradigme* (αἴτιος, ἀρχέτυπον, παράδειγμα)[4] *et qu'elle fait toujours subsister de la même manière*[5].

Or voici de quelle manière l'Intelligence fait toujours subsister le monde :

L'Intelligence pure et l'Être en soi constituent le monde véritable et premier [le monde intelligible], qui n'a pas

[1] *Voy. Enn.* VI, liv. VII, § 1. — [2] *Voy.* le tome I, p. 263-265, et les notes. — [3] On voit que, par l'expression de *Providence universelle*, πρόνοια τοῦ παντός, Plotin entend l'*Intelligence antérieure à l'univers*, νοῦς πρὸ τοῦ παντός. Mais Proclus donne une tout autre étymologie au mot πρόνοια ; il prétend que ce mot signifie l'action du *Bien*, laquelle est *antérieure à l'Intelligence*, πρό, νοῦς. (*De Providentia et Fato*, V ; t. I, p. 15, éd. de M. Cousin.) L'étymologie donnée par Plotin nous paraît être la véritable. — [4] *Voy.* le passage de Philon cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 525. — [5] Le début de Leibnitz, dans sa *Théodicée* (I, § 7), ressemble tout à fait à celui de Plotin : « Dieu est la *première raison des choses*, etc. »

d'extension, qui n'est affaibli par aucune division, qui n'a aucun défaut, même dans ses parties (car nulle partie n'y est séparée de l'ensemble). Ce monde est la Vie universelle et l'Intelligence universelle; il est l'unité à la fois vivante et intelligente : car la partie y reproduit le tout, et il règne dans l'ensemble une harmonie parfaite parce qu'aucune chose n'y est séparée, indépendante et isolée des autres; aussi, y eût-il opposition, il n'y aurait pas de lutte. Étant partout un et parfait, le monde intelligible est permanent et immuable : car là il n'y a pas action d'un contraire sur un contraire. Comment une telle action pourrait-elle avoir lieu dans ce monde puisque rien n'y manque? Pourquoi la Raison y produirait-elle une autre Raison, et l'Intelligence une autre Intelligence[1]? Est-ce parce qu'elle serait capable de produire? Alors, avant de produire, elle n'eût pas été dans un état parfait; elle produirait et elle entrerait en mouvement, parce qu'elle aurait en elle quelque chose d'inférieur[2]. Mais il suffit aux êtres bienheureux de rester en eux-mêmes et de persister dans leur essence. Une action multiple compromet celui qui agit en le forçant à sortir de lui-même. Telle est la condition bienheureuse du monde intelligible qu'en ne faisant rien il fait de grandes choses, et qu'en restant en lui-même il produit des œuvres importantes[3].

[1] C'est une allusion au système des Gnostiques. *Voy.* t. I, p. 259-261. — [2] C'est encore une allusion au système des Gnostiques, qui distinguaient en Dieu la *puissance* et l'*acte*. *Voy.* t. I, p. 258, p. 521 et la note. — [3] On trouve des idées analogues sur les rapports de l'Intelligence divine avec le monde dans un passage important de S. Augustin : « Si ergo quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis » vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum » forma teneatur, qua detracta in nihil recidat; noli dubitare, ut ista » mutabilia non intercipiantur, sed dimensis motibus et distincta » varietate formarum quasi quosdam versus temporum peragant, » *esse aliquam Formam æternam et incommutabilem*, quæ neque » contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur et varie-

II. C'est de ce monde véritable et un que tire son existence le monde sensible qui n'est point véritablement un : il est en effet multiple et divisé en une pluralité de parties qui sont séparées les unes des autres et étrangères entre elles. Ce n'est plus l'amitié qui y règne, c'est plutôt la haine, produite par la séparation de choses que leur état d'imperfection rend ennemies les unes des autres. La partie ne se suffit pas à elle-même ; conservée par une autre chose, elle n'en est pas moins l'ennemie de la chose qui la conserve. Le monde sensible a été créé, non parce que Dieu a réfléchi qu'il fallait le créer, mais parce qu'il était nécessaire qu'il y eût une nature inférieure au monde intelligible, qui, étant parfait, ne pouvait être le dernier degré de l'existence [1] : il occupait le premier rang, il avait une puissance grande, uni-

» tur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant et pro suo » genere impiere atque agere locorum ac temporum numeros. » Omnis enim res mutabilis etiam formabilis sit necesse est. Sicut » enim mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod » formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam » potest, quia nulla res potest dare sibi quod non habet ; et utique, » ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quælibet res si » quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet ; si » qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non » habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Quid autem » amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus ? Superius » enim satis dictum est. Conficitur itaque ut et corpus et animus » Forma quadam incommutabili et semper manente formentur. Cui » Formæ dictum est : *Mutabis ea, et mutabuntur ; tu autem idem » ipse es, et anni tui non deficient* (*Psalm.*, CI, 27). Annos sine » defectu pro æternitate posuit prophetica locutio. De hac item » Forma dictum est quod *in se ipsa manens innovet omnia* » (*Sap.*, VII, 27). Hinc etiam comprehenditur *omnia Providentia » gubernari.* Si enim omnia quæ sunt, forma penitus subtracta, » nulla erunt, *Forma ipsa incommutabilis,* per quam mutabilia » cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et » agantur, ipsa est eorum *Providentia :* non enim ista essent, si » illa non esset. » (*De Libero arbitrio,* II, 16, 17.)

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 3, 8 ; t. I, p. 264, 279.

verselle, capable de créer sans délibération (car il n'eût pas possédé par lui-même la puissance de créer s'il lui eût fallu délibérer ; il ne l'eût pas possédée par son essence ; il eût ressemblé à un artisan qui n'a pas par lui-même le pouvoir de créer, mais qui l'acquiert en apprenant à travailler). En donnant quelque chose d'elle-même à la matière, l'Intelligence a tout produit sans sortir de son repos ni de sa quiétude[1]. Or, ce qu'elle donne, c'est la Raison[2], parce que la Raison est l'émanation de l'Intelligence, émanation aussi durable que l'existence même de l'Intelligence. Dans une *raison séminale* (λόγος ἐν τῷ σπέρματι)[3], toutes les parties existent unies ensemble, sans qu'aucune en combatte une autre, ni soit en désaccord avec elle ou lui fasse obstacle, et cette *raison* fait passer quelque chose d'elle-même dans la masse corporelle où les parties sont séparées les unes des autres, se font obstacle et se détruisent mutuellement ; de même, de l'Intelligence qui est une et de la Raison qui en procède est sorti cet univers dont les parties sont séparées et éloignées les unes des autres, par conséquent, les unes amies et alliées entre elles, les autres contraires et ennemies ; aussi se détruisent-elles les unes les autres, soit volontairement, soit involontairement, et, par cette destruction, elles opèrent mutuellement leur génération. Dieu a disposé leurs actions et leurs passions de telle sorte que toutes concourent à former une harmonie unique en rendant chacune le son qui lui est propre, parce que la Raison qui les domine produit dans l'ensemble l'ordre et l'harmonie[4]. Le monde sensible n'a pas la perfection de l'Intelligence et de la Raison ; il y participe seulement[5]. Aussi a-t-il eu be-

[1] *Voy.* Synésius, *De la Providence*, p. 97, C, éd. Petau. — [2] *Voy.* t. I, p. 191. — [3] *Voy.* t. I, p. 101, note 1 ; p. 189, note 4. — [4] *Voy.* Synésius, *De la Providence*, p. 127, C, éd. Petau. — [5] Voici comment S. Augustin a développé ce principe dans ses *Confessions* (VII, 11) : « Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse » nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs te sunt ; non

soin d'harmonie, parce qu'il a été formé par le concours de l'*Intelligence* et de la *nécessité*[1]. La nécessité pousse le monde sensible au mal et à ce qui est irrationnel, parce qu'elle est elle-même irrationnelle; mais l'Intelligence domine la nécessité. Le monde intelligible est uniquement Raison; nul autre ne saurait être tel. Le monde qui est né de lui devait lui être inférieur, et n'être ni uniquement *Raison*, ni uniquement *matière :* car, avec la matière seule, il n'y avait pas d'ordre possible. Le monde sensible est donc un mélange de la matière et de la Raison[2]: ce sont là les éléments dont

» esse autem, quoniam id quod est, non sunt. Id enim vere est » quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhærere Deo bonum » est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. *Ille autem in » se manens innovat omnia.* Et Dominus Deus meus es, quoniam » bonorum meorum non eges. » Fénelon a dit à son tour, d'après S. Augustin : « *Tout ce qui n'est point Dieu ne peut avoir qu'une » perfection bornée*, et ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure » toujours imparfait par l'endroit où la borne se fait sentir et avertit » que l'on y pourrait encore beaucoup ajouter. La créature serait le » Créateur même s'il ne lui manquait rien : car elle aurait la plé- » nitude de la perfection, qui est la Divinité même. Dès qu'elle ne » peut être infinie, il faut qu'elle soit bornée en perfection, c'est- » à-dire imparfaite par quelque côté. » (*De l'Existence de Dieu*, I, ch. 3.) *Voy.* encore le passage de S. Augustin que nous avons cité dans le tome I, p. 267, note 5.

[1] Ici la *nécessité* signifie la *matière*, comme on le voit par la phrase suivante. Plotin fait allusion à un passage du *Timée* que nous avons déjà cité (t. I, p. 428) et dans lequel Platon dit : « La » naissance du monde a été produite par un mélange de la *nécessité* » et de l'action d'une *intelligence ordonnatrice*, etc. » *Voy.* aussi les passages du *Politique* et des *Lois* cités dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 429-431. — [2] « Il n'y a rien dans l'univers qui ne » porte et qui ne doive porter également ces deux caractères si » opposés : d'un côté, le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage, d'un » autre côté, la marque du néant d'où il est tiré et où il peut retom- » ber à toute heure. C'est un mélange incompréhensible de bassesse » et de grandeur, de fragilité dans la matière et d'art dans la » façon. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 3.)

il se compose. Quant au principe dont il procède, c'est l'Ame qui préside au composé; il ne faut pas d'ailleurs croire que ce soit un travail pour l'Ame : car elle administre facilement l'univers par sa seule présence[1].

III. On n'a point le droit de blâmer ce monde, de dire qu'il n'est pas beau, qu'il n'est pas le meilleur possible des mondes corporels, ni d'accuser la cause dont il tient l'existence[2]. D'abord, ce monde existe nécessairement : il n'est pas l'œuvre d'une détermination réfléchie; il existe parce qu'une essence supérieure l'engendre naturellement semblable à elle-même. Ensuite, lors même que sa création serait le résultat d'une détermination réfléchie, elle ne saurait faire honte à son auteur : car Dieu a fait l'univers beau, complet, harmonieux ; il y a mis un heureux accord entre les grandes parties comme entre les petites. Celui qui blâme l'ensemble du monde en ne considérant que ses parties est donc injuste ; il devrait examiner les parties dans leur rapport avec l'ensemble, voir si elles sont en accord et en harmonie avec lui ; enfin, en étudiant l'ensemble, il devrait ne pas s'arrêter aux moindres détails[3]. Sinon, au lieu d'accuser le monde, il ne fait que critiquer quelques-unes de ses parties. Il ressemble à celui qui, au lieu de considérer l'admirable spectacle que présente l'homme pris dans son ensemble, ne regarderait qu'un cheveu ou qu'un doigt du

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 2; t. I, p. 262. — [2] *Voy*, t. I, p. 267, 277-279, 305-307 et les notes de ces pages où sont cités deux passages de S. Augustin. — [3] « Il n'est point question de critiquer ce » grand ouvrage... Souvent même ce qui paraît défaut à notre esprit » borné, dans un endroit séparé de l'ouvrage, est un ornement par » rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de » regarder avec des vues assez simples pour connaître la perfection » du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement » certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir assez » pénétré toute l'étendue de leurs desseins ? » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 3.) La même idée a été également développée par Leibnitz dans plusieurs passages de sa *Théodicée*, II, § 134, 146, 214.

pied, qui dans tous les animaux n'examinerait que le plus vil, et jugerait du genre humain par Thersite.

Puisque l'œuvre que nous considérons est le monde tout entier, si nous lui prêtions l'oreille attentive de l'intelligence, nous l'entendrions sans doute s'écrier :

« C'est un Dieu qui m'a fait, et de ses mains je suis sorti » accompli, renfermant dans mon sein tous les êtres animés, » complet et me suffisant à moi-même, n'ayant besoin de » rien, puisque tout est réuni en moi, les plantes, les ani- » maux, la nature entière des êtres engendrés, la multi- » tude des dieux et la troupe des démons, les âmes excel- » lentes, et les hommes heureux par la vertu[1]. Ce n'est » point seulement la terre qui est riche de plantes et d'ani-

[1] *Voy.* le tome I, p. 279. On peut rapprocher de ce beau morceau de Plotin le passage suivant de S. Augustin : « Et tibi [Deo] omnino » non est malum, non solum tibi, sed nec universæ creaturæ tuæ, » quia extra non est aliquid quod irrumpat et corrumpat ordi- » nem quem posuisti ei. In partibus autem ejus, quædam quibus- » dam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa con- » veniunt aliis, et bona sunt, et in semetipsis bona sunt. Et » omnia hæc quæ sibimet invicem non conveniunt, conveniunt » inferiori parti rerum, quam terram dicimus, habentem cœlum » suum nubilosum atque ventosum congruum sibi. Et absit jam » ut dicerem : Non essent ista ; quia et si sola ista cernerem, desi- » derarem quidem meliora, sed jam etiam de solis istis laudare » te deberem : quoniam laudandum te ostendunt de terra dra- » cones et omnes abyssi, ignis, grando, nix, glacies, spiritus tem- » pestatis, quæ faciunt verbum tuum ; montes et omnes colles, » ligna fructifera et omnes cedri ; bestiæ et omnia pecora, rep- » tilia et volatilia pennata ; reges terræ et omnes populi, principes » et omnes judices terræ ; juvenes et virgines, seniores cum junio- » ribus, laudant nomen tuum. Quum vero etiam de cœlis te laudent, » laudent te, Deus noster, in excelsis omnes angeli tui, omnes virtu- » tes tuæ, sol et luna, omnes stellæ et lumen, cœli cœlorum et » aquæ quæ super cœlos sunt, laudent nomen tuum ; non jam de- » siderabam meliora, quia omnia cogitabam ; et meliora quidem » superiora quam inferiora ; sed meliora omnia quam sola supe- » riora judicio saniore pendebam. » (*Confessiones*, VII, 13.)

» maux de toute espèce ; la puissance de l'Ame s'est étendue
» jusqu'à la mer. L'air et le ciel tout entier ne sont pas non
» plus inanimés : là aussi habitent toutes les âmes excel-
» lentes, qui communiquent la vie aux astres et qui prési-
» dent à la révolution circulaire du ciel, révolution éternelle
» et pleine d'harmonie, qui imite le mouvement de l'Intel-
» ligence par le mouvement éternel et régulier des astres
» autour d'un même centre [1], parce que le ciel n'a rien à
» chercher hors de lui-même. Tous les êtres que je renferme
» aspirent au Bien ; tous l'atteignent, chacun selon sa
» puissance [2]. En effet, au Bien est suspendu le ciel tout en-
» tier [3], mon âme tout entière, les dieux qui habitent mes
» diverses parties, tous les animaux, toutes les plantes, et
» tout ce que je contiens d'êtres qui paraissent inanimés.
» Dans cet ensemble d'êtres, les uns semblent participer à
» l'existence seulement, les autres à la vie, les autres à la
» sensibilité, les autres à l'intelligence, les autres à toutes
» les puissances de la vie à la fois [4] : car il ne faut pas de-
» mander des facultés égales pour des choses inégales, par
» exemple, la vue pour le doigt, puisqu'elle est propre à
» l'œil ; quant au doigt, il lui faut tout autre chose, il

[1] *Voy.* t. 1, p. 159. Ibn-Gebirol (Avicebron) a reproduit cette pensée dans le livre III de la *Source de la Vie :* « Le retour de » la substance spirituelle sur elle-même, par la durée et la per- » manence, est comme le retour de la sphère sur elle-même, par la » translation et la révolution. » (M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 63.) — [2] *Voy.* t. 1, p. 163. — [3] *Voy.* t. 1, p. 450, le passage de la *Métaphysique* d'Aristote auquel est empruntée cette expression de Plotin, et l'imitation que Dante en a faite dans la *Divine comédie.* — [4] *Voy.* ci après § 12. S. Augustin a développé la même pensée dans le passage suivant : « Tu autem si » præter id quod est neque vivit, et id quod est et vivit neque intelligit, » et id quod est et vivit et intelligit, inveneris aliquod aliud creatu- » rarum genus, tunc aude dicere aliquod bonum esse quod non sit » ex Deo. Tria enim hæc duobus etiam nominibus enuntiari possunt, » si appellentur corpus et vita : quia et illa quæ tantum vivit neque

» faut qu'il ait la forme qui lui est propre et qu'il remplisse
» sa fonction. »

IV. Qu'on ne soit pas étonné que l'eau éteigne le feu, et que le feu détruise lui-même un autre élément; car cet élément a été amené lui-même à l'existence par un autre élément, et il n'est pas étonnant qu'il soit détruit puisqu'il ne s'est pas produit lui-même et qu'il n'a été amené à l'existence que par la destruction d'un autre élément[1]. D'ailleurs, au lieu du feu éteint s'allume un autre feu. Dans le ciel incorporel, tout est permanent; dans le ciel visible, l'ensemble est éternel, ainsi que les parties les plus importantes et les plus

» intelligit, qualis est pecorum, et hæc quæ intelligit, sicuti est homi-
» num, rectissime vita dicitur. Hæc autem duo, id est corpus et vita,
» quæ quidem creaturæ deputantur (nam Creatoris ipsius vita dici-
» tur, et ea summa vita est), istæ igitur duæ creaturæ corpus et vita
» quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amis-
» saque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt se ex illa
» forma subsistere, quæ semper ejusmodi est. Quamobrem quanta-
» cunque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse
» non possunt. Quid enim majus in creaturis quam vita intelligens,
» aut quid minus potest esse quam corpus? Quæ quantumlibet defi-
» ciant et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formæ illis remanet,
» ut quoquo modo sint. Quidquid autem formæ cuipiam rei defi-
» cienti remanet, ex illa Forma est quæ nescit deficere, motusque
» ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum
» suorum leges non sinit. Quidquid igitur laudabile advertitur in
» rerum natura, sive exigua sive ampla laude dignum judicetur, ad
» excellentissimam et ineffabilem laudem referendum est Condi-
» toris. » (*De Libero arbitrio*, II, 17.)

[1] Plotin paraît ici faire allusion à la doctrine d'Héraclite et des Stoïciens selon lesquels les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre, se transforment les uns dans les autres: δυνάμει γὰρ λέγει [Ἡράκλειτος] ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος τὰ σύμπαντα λόγου καὶ θέου δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, ὡς τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίγνεται γῆ καὶ οὐρανὸς, καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα, κ. τ. λ. (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, p. 712.) Pour les Stoïciens, *Voy.* Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, p. 372, 446.

belles[1]. Les âmes, en passant par divers corps, changent elles-mêmes en prenant telle ou telle forme [en vertu de leur disposition][2]; mais, quand elles le peuvent, elles se tiennent en dehors de la génération, unies à l'Ame universelle. Les corps sont vivants par leur forme et par le tout que chacun d'eux constitue [par son union avec une âme], puisque ce sont des animaux et qu'ils se nourrissent : car la vie est mobile dans le monde sensible, immobile dans le monde intelligible. Il fallait que l'immobilité engendrât le mouvement, que la vie qui se renferme en elle-même produisît une autre vie, que l'être calme projetât une sorte de souffle mobile et agité.

Si les animaux s'attaquent et se détruisent mutuellement, c'est une chose nécessaire, parce qu'ils ne sont pas nés éternels. Ils sont nés parce que la Raison a embrassé toute la matière, et qu'elle possédait en elle-même toutes les choses qui subsistent dans le monde intelligible. D'où seraient-elles venues, sans cela?

Les torts que se font mutuellement les hommes peuvent avoir pour cause le désir du Bien[3]. Mais, égarés par l'impuissance où ils se trouvent de l'atteindre, ils se tournent les uns contre les autres. Ils en sont punis par la dépravation qu'introduisent dans leurs âmes de méchantes actions, et après leur mort ils sont envoyés dans un lieu inférieur : car on ne peut se soustraire à l'ordre établi par la *Loi de l'univers*[4]. L'ordre

[1] *Voy.* t. I, p. 143. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 12 : « L'âme entre » dans le corps qui est préparé pour la recevoir, et qui est tel ou tel, » selon la nature à laquelle l'âme est devenue semblable par sa disposition. » Ce principe est emprunté au *Timée* de Platon. *Voy.* le passage de ce dialogue cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 469. — [3] Cette pensée paraît empruntée à Démocrite : ἀνθρώπινα κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπήν τις τἀγαθὰ μὴ ἐπίστηται ποδηγετεύειν μηδὲ ὀχέειν εὐπόρως. (Stobée, *Eclogæ ethicæ*, II, 7.) Elle a été reproduite par Salluste (*De Diis et Mundo*, XII) et Proclus (*Commentaire sur le Timée*, p. 115). *Voy.* aussi S. Denys l'Aréopagite, *Des Noms divins*, ch. IV, § 20. — [4] La *Loi de l'univers* est la *loi d'Adrastée*. *Voy.* ci-après, § 13, p. 52.

n'existe pas à cause du désordre, ni la loi à cause de l'illégalité, comme quelques-uns le croient; en général, ce n'est pas à cause du pire que le meilleur existe et se manifeste[1]. Au contraire, le désordre n'existe qu'à cause de l'ordre, l'illégalité qu'à cause de la loi, la déraison qu'à cause de la raison, parce que l'ordre, la loi et la raison qu'on voit ici-bas ne sont qu'empruntés. Ce n'est pas que le meilleur ait produit le pire, c'est que les choses qui ont besoin de participer au meilleur en sont empêchées, soit par leur nature, soit par accident, soit par quelque autre obstacle[2]. En effet, ce qui n'arrive à posséder qu'un ordre emprunté peut en demeurer privé, soit par un défaut inhérent à sa propre nature, soit par un obstacle étranger. Les êtres s'entravent mutuellement sans le vouloir, en poursuivant un autre but. Les animaux dont les actions sont libres inclinent tantôt vers le bien, tantôt vers le mal[3]. Sans doute, ils ne commencent pas par incliner vers le mal; mais, dès qu'il y a une déviation légère à l'origine, plus on avance dans la mauvaise voie, plus la faute augmente et devient grave. En outre, l'âme est unie à un corps, et de cette union naît nécessairement la concupiscence. Or, quand une chose nous frappe au premier aspect et à l'improviste, et que nous ne réprimons pas immédiatement le mouvement qui se produit en nous, nous nous laissons entraîner par l'objet vers lequel nous portait notre inclination. Mais la peine suit la faute, et il n'est pas injuste que l'âme qui a con-

[1] « *Le parfait est plus tôt que l'imparfait*, et l'imparfait le suppose. Comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution, et comme le mal suppose le bien, dont il est la privation; ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait dont il est, pour ainsi dire, déchu. » (Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, IV, 6.) — [2] Chrysippe disait que les maux arrivent *par conséquence* ou *par concomitance*, κατὰ παρακολούθησιν. *Voy.* Leibnitz, *Théodicée*, II, § 209. — [3] *Voy.* le mythe des *deux coursiers* dans le *Phèdre* de Platon (t. VI, p. 48 de la trad. de M. Cousin).

tracté telle ou telle nature subisse les conséquences de sa disposition [en passant dans un corps qui lui est conforme][1]. Il ne faut pas réclamer le bonheur pour ceux qui n'ont rien fait pour le mériter. Les bons seuls l'obtiennent; et c'est pour cela que les dieux en jouissent.

V. Si donc, même ici-bas, les âmes ont la faculté d'arriver au bonheur[2], il ne faut pas accuser la constitution de l'univers parce que quelques âmes ne sont pas heureuses; il faut accuser plutôt leur faiblesse qui les empêche de lutter courageusement dans la carrière où des prix sont proposés à la vertu[3]. Pourquoi s'étonner que les esprits qui ne se sont pas rendus divins ne jouissent pas de la vie divine[4]? Quant à la pauvreté, aux maladies, elles sont sans importance pour les bons[5], et elles sont utiles aux

[1] *Voy.* ci-dessus la note 2 de la page 30. Némésius dit à ce sujet : « Sur quoi se fonde l'opinion de ceux que nous combattons ? C'est » sur ce qu'ils croient que l'âme ne survit pas au corps. Mais on » doit être convaincu que l'âme est immortelle et que tout ne finit » pas pour l'homme avec la vie terrestre, en lisant ce que les plus » sages des Grecs ont écrit sur la métempsycose, et ce que l'on a » dit des diverses demeures assignées aux âmes selon leur mérite, » ainsi que des supplices qui peuvent leur être infligés. » (*De la Nature de l'homme*, ch. XLIV, p. 265 de la trad. de M. Thibault.) — [2] *Voy.* t. I, p. 280. — [3] *Voy.* t. I, p. 281. Némésius dit encore : « Si quelqu'un trouve peu équitable que le juste souffre pour l'amen- » dement des autres, qu'il sache que cette vie est un combat, et » l'arène de la vertu. Par conséquent, plus les travaux seront grands, » plus la couronne sera belle : car la récompense des travaux sera » proportionnée aux efforts que l'on aura faits. » (*De la Nature de l'homme*, ch. XLIV, p. 268 de la trad. de M. Thibault.) On trouve aussi la même pensée dans J.-J. Rousseau : « N'exigeons point le » prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail. Ce n'est point » dans la lice, disait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux » sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourue. » (*Émile*, liv. IV.) — [4] La *vie divine* est la *vie contemplative*. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 415-418. — [5] Dans ses *Commentaires sur les Ennéades*, Proclus citait ici l'exemple d'Épictète. Ces *Commentaires*, aujourd'hui perdus, sont mentionnés en ces termes dans deux ma-

méchants[1]. D'ailleurs, nous sommes nécessairement sujets aux maladies, parce que nous avons un corps. Ensuite, tous ces accidents ne sont pas inutiles pour l'ordre et l'existence de l'univers[2]. En effet, quand un être est dissous en ses éléments, la Raison de l'univers s'en sert pour engendrer d'autres êtres (car elle embrasse tout par son action). Ainsi, quand le corps est désorganisé et que l'âme est amollie par ses passions, alors le corps, atteint par la maladie, et l'âme, atteinte par le vice, entrent dans une autre série et dans un autre ordre[3]. Il y a des choses qui profitent à ceux qui les supportent, la pauvreté, par exemple, et la maladie. Le vice même contribue à la perfection de l'univers, parce qu'il donne à la justice divine occasion de s'exercer[4]. Il

nuscrits (nos 328, 1374) de la bibliothèque du Vatican : ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου εἰς Πλωτῖνον ὑπομνημάτων· δοῦλος Ἐπίκτητος ἐγενόμην, κ. τ. λ.

[1] Théognis dit dans ses *Sentences*, vers 526 :

ἡ πενίη δὲ κάκῳ σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν.

Synésius développe longuement cette pensée dans son traité *Des songes*, p. 141, éd. Petau. — [2] *Voy.* le passage de S. Augustin cité dans le tome I, p. 285, note 1. — [3] εἱρμῷ καὶ τάξει : ce sont les termes employés par Plotin pour désigner l'enchaînement fatal des causes dans l'ordre physique. *Voy.* le livre précédent, p. 7. Quant à la manière dont l'Ame universelle administre l'univers par la Raison, *Voy.* le tome I, p. 182-193, 474. — [4] Voici comment S. Augustin a développé cette idée : «Sed adhuc videtur minus » intelligens quod dictum est, habere quod contradicat. Dicit » enim : Si universitatis perfectionem complet etiam nostra mi- » seria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. » Quapropter, si ad miseriam nisi peccando pervenerit anima, » etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis » quam condidit Deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quæ » si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset ? Hic » respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni » universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animæ sunt ; » quæ si velint, peccant ; si peccaverint, miseræ sunt. Si enim pec- » catis earum detractis miseria perseverat aut etiam peccata præ-

sert encore à d'autres fins ; il rend les âmes vigilantes, par exemple, il excite l'esprit et l'intelligence à éviter les voies de la perdition ; il fait encore connaître le prix de la vertu par la vue des maux qui frappent les méchants[1]. Ce n'est pas pour arriver à de telles fins qu'il y a des maux : nous disons seulement que, dès qu'il y a eu des maux, la Divinité s'en est servie pour accomplir son œuvre. Or, c'est le propre d'une grande puissance de faire servir à l'accomplissement de son œuvre les maux eux-mêmes, d'employer à produire d'autres *formes* les choses devenues *informes*[2]. En un mot, il faut admettre que *le mal n'est qu'un défaut de bien* (ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ)[3]. Or, il y a nécessairement défaut de

» cedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universi-
» tatis. Rursus si peccata fiant, et desit miseria, nihilominus deho-
» nestat ordinem iniquitas. Quum autem non peccantibus adest
» beatitudo, perfecta est universitas ; quum vero peccantibus adest
» miseria, nihilominus perfecta est universitas. Quod autem ipsæ
» non desunt animæ, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte
» facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena
» atque perfecta est. Non enim peccatum et supplicium peccati na-
» turæ sunt quædam, sed affectiones naturarum, illa voluntaria,
» illa pœnalis. Sed voluntaria quæ in peccato fit, turpis affectio est.
» Cui propterea pœnalis adhibetur, ut ordinet eam ubi talem esse
» non turpe sit et decori universitatis congruere cogat, ut peccati
» dedecus emendet pœna peccati. » (*De Libero arbitrio*, III, 9.)

[1] « Naturellement, lorsque nous voyons souffrir quelqu'un, nous
» nous humilions, comme l'a fort bien dit Ménandre : *Tes maux*
» *nous font craindre les Dieux.* » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. XLIV, p. 267 de la trad. de M. Thibault.) — [2] *Voy.* t. I, p. 192. Synésius reproduit cette pensée dans ses *Lettres* (57, p. 192, A, éd. Petau). S. Augustin dit aussi dans son *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean :* « Bene utens bonus malis et faciens bona de malis
» ad faciendos bonos de malis et discernendos bonos a malis. »
— [3] Plotin enseigne constamment que *le mal n'est qu'un défaut de bien* (t. I, p. 102, 129, 294, 425) ; sa doctrine sur ce sujet est conforme à celle de S. Augustin, de Bossuet, et de Leibnitz, comme nous l'avons démontré dans le tome I (p. 294, note 4 ; et p. 431-433). Elle se retrouve encore dans les écrits attribués à S. Denys

bien dans les êtres d'ici-bas, parce que le bien s'y trouve allié à autre chose : car cette chose à laquelle le bien se trouve allié diffère du bien et produit ainsi le *défaut de bien*. C'est pourquoi, « il est impossible que le mal soit détruit[1], » parce que les choses sont inférieures les unes aux autres relativement à la nature du Bien absolu, et que, se trouvant différentes du Bien dont elles tiennent leur existence, elles sont devenues ce qu'elles sont en s'éloignant de leur principe[2].

VI. Quant à cette objection que, contrairement à l'accord qui doit régner entre la vertu et le bonheur, la fortune maltraite les bons et favorise les méchants, la vraie réponse à faire c'est que rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien, rien de bien à l'homme vicieux[3].

Pourquoi [dira-t-on] l'un est-il exposé à ce qui est contraire à la nature, tandis que l'autre obtient ce qui est conforme à la nature ? Comment peut-il y avoir en cela justice distributive ? — Mais, si obtenir ce qui est conforme à la nature n'augmente pas le bonheur de l'homme vertueux, si être exposé à ce qui est contraire à la nature ne diminue en rien la méchanceté de l'homme vicieux, qu'importe qu'il en soit ainsi ou qu'il en soit autrement[4] ? Qu'importe aussi

l'Aréopagite (*Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume), et dans Gennade, qui reproduit presque les termes de notre auteur : ἀλλ' εἰ δεῖ τἀληθές εἰπεῖν, οὔτε ἐστί τι ἡ κακία, ἀλλὰ στέρησις ἀρετῆς μόνον (*De la Providence*, p. 11). Enfin elle a été développée particulièrement par Proclus, dans son traité *De mali existentia*, ch. I (t. I, p. 197-213, éd. de M. Cousin).

[1] C'est une phrase empruntée au *Théétète* de Platon. Le passage entier est cité t. I, p. 427. — [2] *Voy.* le développement de cette pensée dans le tome I, p, 129. — [3] « Quare multa bonis viris » adversa eveniunt ? Nihil accidere bono viro mali potest... Manet » in statu, et, quidquid evenit, in colorem suum trahit. Est enim » omnibus externis potentior. » (Sénèque, *De Providentia*, II.) — [4] *Voy.* Platon, *République*, liv. IX. Némésius a reproduit la pensée de Plotin : « Si du bonheur, qui résulte d'un assemblage de biens,

que l'homme vicieux soit beau et que l'homme vertueux soit laid?

Cependant [dira-t-on], il semble que la convenance, l'ordre, la justice réclamaient le contraire de ce qui a lieu maintenant; une sage Providence aurait dû le faire. En outre, que les méchants soient les maîtres et les chefs des états, que les bons au contraire soient esclaves, ce n'est pas une chose convenable, quand même elle n'aurait pas d'importance pour la vertu ni pour le vice : car un mauvais prince commet les plus grands crimes. Enfin, les méchants sont vainqueurs dans les combats et font subir à leurs prisonniers les derniers outrages[1]. On est ainsi amené à se demander comment de tels faits peuvent avoir lieu s'il y a une Providence divine. En effet, quoique, dans la production d'une œuvre, il faille considérer surtout l'ensemble, cependant les parties doivent obtenir aussi ce qui leur est nécessaire, surtout quand elles sont animées, vivantes, raisonnables; il est juste que la Providence divine s'étende à tout, puisque son devoir est précisément de ne rien négliger[2].

Si, en présence de ces objections, nous affirmons encore que le monde sensible dépend de l'Intelligence suprême, que la puissance de celle-ci pénètre partout[3], nous devons essayer de montrer que tout est bien ici-bas.

» vous retranchez ceux qui sont corporels et extérieurs, le bonheur » subsistera néanmoins: car la vertu toute seule suffit pour rendre » heureux. Tout homme vertueux est donc heureux ; et tout mé- » chant est malheureux, quand bien même il possédcrait tous les » dons de la fortune. » (*De la Nature de l'homme*, ch. XLIV. p. 259 de la trad. de M. Thibault.)

[1] Les objections que Plotin pose dans le § 6 et la solution qu'il en donne dans le § 8 ont été reproduites et développées par Proclus (*De decem Dubitationibus circa Providentiam*, 6; t. I, p. 131, éd. de M. Cousin). — [2] *Voy.* Gennade, *De la Providence*, IV. — [3] « Nullum » aliud habet negotium quæ vera et, ut ita dicam, germana philo- » sophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium

VII. Remarquons d'abord que pour montrer que tout est bien dans les choses qui sont mélangées de matière [et sensibles], il ne faut pas y chercher toute la perfection du monde qui est pur de matière [et intelligible], ni désirer trouver dans ce qui tient le second rang les caractères de ce qui occupe le premier [1]. Puisque le monde a un corps, nous devons accorder que ce corps a de l'influence sur l'ensemble, et ne demander à la Raison de lui donner que ce que cette nature mélangée était capable de recevoir. Par exemple, si l'on contemplait le plus bel homme qu'il y ait ici-bas, on aurait tort de croire qu'il est identique à l'homme intelligible et de ne pas se contenter de ce que, étant fait de chair, de muscles, d'os, il a reçu de son auteur toute la perfection que celui-ci pouvait lui communiquer pour embellir ces os, ces muscles, cette chair, et faire dominer en lui la raison [séminale] sur la matière.

» sine principio, quantusque in eo maneat intellectus, quidve inde » in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit. » (S. Augustin, *De Ordine*, II, 5.)

[1] On trouve les mêmes idées dans le passage suivant de S. Augustin : « Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt quæ corrumpuntur, quæ neque si summa bona essent, neque nisi bona » essent, corrumpi possent : quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent ; si autem nulla bona essent, quod in eis corrumperetur non esset. Nocet enim corruptio, et, nisi bonum minueret, » non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non » potest ; aut, quod certissimum est, omnia quæ corrumpuntur » privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non » erunt. Si enim erunt et corrumpi jam non poterunt, meliora erunt » quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstruosius quam » ea dicere omni bono amisso facta meliora ? Ergo, si omni bono » privabuntur, omnino nulla erunt. Ergo, quamdiu sunt, bona » sunt. Ergo, quæcunque sunt, bona sunt. *Malumque illud*, quod » quærebam unde esset, *non est substantia ;* quia, si substantia » esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, » magnum utique bonum ; aut substantia corruptibilis esset, quæ, » nisi bona esset, corrumpi non posset. Itaque vidi et manifestatum

Prenons donc ces propositions comme accordées, et partons de là pour expliquer les difficultés dont nous cherchons la solution. Car nous trouverons dans le monde des traces admirables de la Providence et de la puissance divine dont il procède.

Considérons d'abord les actions des âmes qui font librement le mal, les actions des méchants qui, par exemple, nuisent à des hommes vertueux ou à d'autres hommes également méchants. Ce n'est pas à la Providence qu'il faut demander raison de la méchanceté de ces âmes et en faire remonter la responsabilité; il faut n'en chercher la cause que dans les déterminations volontaires des âmes[1]. Car nous avons prouvé que les âmes ont des mouvements qui leur sont propres, qu'en outre ici-bas elles ne sont pas

» est mihi, quia omnia bona tu fecisti, et prorsus nullæ substantiæ » sunt quas tu non fecisti. Et *quoniam non æqualia omnia fecisti,* » *ideo sunt omnia;* quia singula bona sunt et simul omnia valde » bona; quoniam *fecit Deus noster omnia bona valde.* » (*Confessiones*, VII, 12.) S. Augustin a reproduit ce raisonnement dans son traité *Du Libre arbitre,* III, 13.

[1] « Credo meminisse te in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis nisi propria voluntate: » nam neque a superiore neque ab æquali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia injustum est; neque ab inferiore, quia non potest. » Restat igitur ut ejus sit proprius iste motus quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit: qui motus si culpæ » deputetur, non est utique naturalis, sed voluntarius; in eoque » similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut » iste proprius est lapidis, sic ille animi; verumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo » fertur inferius, animus vero dum non vult, non ita movetur ut » superioribus neglectis inferiora deligat; et ideo lapidi naturalis » est ille motus, animo vero iste voluntarius. Hinc est quod lapidem » si quis dicat peccare, quod pondere suo tendit in infima, non » dicam ipso lapide stolidior, sed profecto demens judicatur; animum vero peccati arguimus, quum eum convincimus superioribus » desertis ad fruendum inferiora præponere. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio,* III, 1.) *Voy.* aussi Leibnitz, *Théodicée,* III, § 297-327.

des âmes pures, mais des animaux [des âmes unies à des corps][1]. Or, il n'est pas étonnant que, se trouvant dans une telle condition, elles aient une vie conforme à cette condition[2]. En effet, ce n'est pas la formation du monde qui les a fait descendre ici-bas; avant même que le monde existât, elles étaient déjà disposées à en faire partie, à s'en occuper, à y répandre la vie, à l'administrer et à y exercer leur puissance d'une manière quelconque, soit en présidant au monde et en lui communiquant quelque chose de leur puissance, soit en y descendant, soit en agissant à l'égard du monde les unes d'une façon, et les autres de l'autre[3] (car cette question n'appartient pas au sujet qui nous occupe maintenant; il nous suffit de montrer que, de quelque manière que la chose ait lieu, il ne faut pas accuser la Providence).

Mais comment expliquer la différence que l'on remarque entre le sort des bons et celui des méchants? Comment se fait-il que les premiers soient pauvres, que les autres soient riches et possèdent plus qu'il ne faut pour satisfaire leurs besoins, qu'ils soient puissants, qu'ils gouvernent les cités et les nations[4]? Serait-ce que la Providence n'étendrait pas son action jusqu'à la terre[5]? Non, et ce qui le prouve, c'est

[1] *Voy.* le livre précédent, § 9, p. 17. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 12. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 5. — [4] *Voy.* Philon, *De la Providence* (dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, VIII, 14); et Leibnitz, *Théodicée*, I, § 16, 17. — [5] C'était la doctrine des Gnostiques (*Voy.* le tome I, p. 284, 302). C'était aussi celle des Manichéens, comme nous l'apprend Grégoire de Nysse (*Catechetica oratio*, 7). Némésius reproduit cette objection dans son traité *De la Nature de l'homme* (ch. XLIV), et la combat par les mêmes raisons que le fait Plotin ici et ci-dessus, § 6. Enfin, S. Augustin la développe au début de son traité *De l'Ordre* : « Nec tamen quidquam est quod » magis avide expetant quæque optima ingenia, magisque audire » et discere studeant qui scopulos vitæ hujus et procellas velut » erecto quantum licet capite inspiciunt, quam quomodo fiat ut et » Deus humana curet et tanta in humanis rebus perversitas usque-

que tout le reste est conforme à la Raison [universelle] : car les animaux et les plantes participent de la raison, de la vie et de l'âme. — Mais, si la Providence étend son action jusqu'à la terre, elle n'y domine pas. — Comme le monde n'est qu'un seul animal, avancer une pareille objection, c'est ressembler à celui qui prétendrait que la tête et le visage de l'homme sont produits par la nature, et que la raison y domine, mais que les autres membres sont formés par d'autres causes, telles que le hasard ou la nécessité, et qu'ils sont mauvais soit par ce fait, soit par l'impuissance de la nature. Mais, la sagesse et la piété ne permettent pas de prétendre que tout n'est pas bien ici-bas et de blâmer l'œuvre de la Providence.

VIII. Il nous reste à expliquer comment les choses sensibles sont bonnes et participent de l'ordre, ou du moins comment elles ne sont pas mauvaises.

Dans tout animal, les parties supérieures, le visage et la tête, sont les plus belles; les parties moyennes et les membres inférieurs ne les égalent pas[1]. Or, les hommes occupent la région moyenne et la région inférieure de l'univers. Dans la région supérieure se trouve le ciel avec les dieux qui l'habitent : ce sont eux qui remplissent la plus grande partie du monde, avec la vaste sphère où ils résident. La terre occupe le centre et semble faire partie

» quaque diffusa sit, ut non divinæ, sed ne servili cuiquam pro-
» curationi, si ei tanta potestas daretur, tribuenda esse videatur.
» Quamobrem illud quasi necessarium iis quibus talia sunt curæ
» credendum dimittitur, aut *divinam Providentiam non usque in*
» *hæc ultima et ima pertendi*, aut certe mala omnia divina voluntate
» committi. »

[1] « Nonne in corporibus animantium quædam membra, si sola
» attendas, non possis attendere ? Tamen ea naturæ ordo nec quia
» necessaria sunt deesse voluit, nec quia indecora eminere per-
» misit. » (S. Augustin, *De Ordine*, II, 4.) *Voy.* aussi le même auteur, *De Libero arbitrio*, III, 23.

des astres. On s'étonne de voir l'injustice régner ici-bas, parce qu'on regarde l'homme comme l'être le plus vénérable et le plus sage de l'univers. Cependant, cet être si vénérable ne tient que le milieu entre les dieux et les bêtes, inclinant tantôt vers les uns, tantôt vers les autres. Certains hommes ressemblent aux dieux, d'autres ressemblent aux bêtes : mais la plupart tiennent le milieu entre les deux natures[1].

C'est à ceux qui occupent cette place moyenne que les hommes dépravés, qui se rapprochent des bêtes féroces, font subir leurs rapines et leurs violences. Quoique les premiers vaillent mieux que ceux dont ils subissent les violences, ils sont cependant dominés par eux parce qu'ils leur sont inférieurs sous d'autres rapports, qu'ils manquent de courage et qu'ils ne se sont pas préparés à résister aux attaques[2]. Si des enfants qui auraient fortifié leur corps par l'exercice, mais qui auraient laissé leur âme croupir dans l'ignorance, l'emportaient à la lutte sur ceux de leurs camarades qui n'auraient exercé ni leur corps, ni leur âme; s'ils leur ravissaient leurs aliments et leurs habits moelleux, y aurait-il autre chose à faire qu'à en rire? Comment le législateur aurait-il eu tort de permettre que les vaincus portassent la peine de leur lâcheté et de leur mollesse, si, négligeant les exercices gymnastiques qui leur

[1] Montaigne dit à ce sujet : « Ma conscience se contente de soi, » non comme de la conscience d'un ange ou d'un cheval, mais » comme de la conscience d'un homme. » (*Essais*, III, 2, p. 180, éd. de M. J.-V. Le Clerc.) Pascal en a tiré cette pensée : « L'homme » n'est ni ange ni bête. » (*Pensées*, p. 106, éd. de M. Havet.) — [2] Dans son discours au sénat contre les complices de Catilina, le stoïcien Caton d'Utique développe une idée analogue : « Per » Deos immortales, vos ego appello qui semper domos, villas, » signa, tabulas vestras, pluris quam rempublicam fecistis ; si ista, » cujuscunque modi sint, retinere; si voluptatibus vestris otium » præbere vultis, expergiscimini aliquando et capessite rempubli- » cam. » (Salluste, *Conjuration de Catilina*, 52.)

étaient enseignés, ils n'ont pas craint de devenir par leur inertie, leur mollesse et leur paresse, comme de grasses brebis destinées à être la proie des loups? Quant à ceux qui commettent ces rapines et ces violences, ils en sont punis, d'abord en ce qu'ils sont des loups et des êtres malfaisants, ensuite, en ce qu'ils subissent nécessairement [dans cette existence ou dans une autre] les conséquences de leurs mauvaises actions[1] : car les hommes qui ont été méchants ici-bas ne meurent pas tout entiers [quand leur âme est séparée de leur corps]. Or, dans les choses qui sont réglées par la nature et la raison, toujours ce qui suit est le résultat de ce qui précède : le mal engendre le mal, comme le bien engendre le bien. Mais l'arène de la vie diffère d'un gymnase, où les luttes ne sont que des jeux. Il faut alors que les enfants dont nous venons de parler et que nous avons divisés en deux classes, après avoir tous également grandi dans l'ignorance, se préparent à combattre, prennent des armes, et déploient plus d'énergie que dans les exercices du gymnase. Or, les uns sont bien armés, les autres ne le sont pas : les premiers doivent donc triompher. Dieu ne doit pas combattre pour les lâches : car la loi veut qu'à la guerre on sauve sa vie par la valeur et non par les prières[2]. Ce n'est point davantage par des prières qu'on obtient les fruits de la terre, c'est par le travail. On ne se porte pas bien non plus sans prendre aucun soin de sa santé. Il ne faut donc pas se plaindre que les méchants aient une plus riche récolte, s'ils cultivent mieux la terre[3]. N'est-ce pas enfin une

[1] *Voy.* Platon, *République*, liv. X, etc. — [2] Caton dit encore dans le discours déjà cité : « Non votis neque suppliciis muliebribus » auxilia Deorum parantur : vigilando, agendo, bene consu- » lendo prospere omnia cedunt : ubi socordiæ tete atque ignaviæ » tradideris, nequidquam Deos implores, irati infestique sunt. » — [3] « Souviens-toi que tu ne peux pas, en ne faisant rien pour ac- » quérir les choses étrangères, en obtenir autant que les autres. » Comment, en effet, celui qui ne frappe pas aux portes d'un grand

chose ridicule que de vouloir, dans la conduite ordinaire de la vie, n'écouter que son caprice, en ne faisant rien comme le prescrivent les dieux, et de se borner à leur demander uniquement sa conservation, sans accomplir aucun des actes desquels ceux-ci ont voulu que notre conservation dépendît[1]?

Mieux vaudrait être mort que de vivre en se mettant ainsi en contradiction avec les lois qui régissent l'univers. Si, quand les hommes sont en opposition avec ces lois, la Providence divine conservait la paix au milieu de toutes les folies et de tous les vices, elle mériterait d'être accusée de négligence pour laisser ainsi prévaloir le mal. Les méchants ne dominent que par l'effet de la lâcheté de ceux qui leur obéissent : il est plus juste qu'il en soit ainsi qu'autrement.

IX. Il ne faut pas en effet étendre l'action de la Providence au point de supprimer notre propre action[2]. Car si la Providence faisait tout, s'il n'y avait qu'elle, elle serait anéantie. A quoi s'appliquerait-elle en effet? Il n'y aurait plus que la Divinité. Assurément, il est incontestable que la Divinité existe et qu'elle étend son action sur les autres êtres; mais elle ne les supprime pas. Elle s'approche de l'homme, par exemple, et elle conserve en lui ce qui le constitue, c'est-à-dire qu'elle le fait vivre conformément à la loi de la Provi-

» obtiendrait-il autant de lui que celui qui les assiége? celui qui » ne l'escorte pas, que celui qui lui fait cortége? celui qui ne le » loue pas, que celui qui le flatte? Tu seras donc injuste et insa- » tiable si, sans payer ces avantages d'aucune des choses par les- » quelles on les achète, tu veux les avoir gratis, etc. » (Épictète, *Manuel*, § 31, trad. de M. Chédieu.)

[1] Hercule veut qu'on se remue ;
Puis il aide les gens...
Aide-toi, le ciel t'aidera.
(Lafontaine, VI, 18.)

[2] *Voy.* Gennade, *De la Providence*, p. 18.

dence, elle lui fait accomplir ce que cette loi ordonne. Or cette loi ordonne que la vie des hommes qui sont devenus vertueux soit bonne ici-bas et après leur mort, que les méchants aient un sort contraire[1]. Il n'est pas permis de demander qu'il y ait des hommes qui s'oublient eux-mêmes pour venir sauver les méchants, lors même que ces derniers adresseraient des vœux à la Divinité. Il ne faut pas admettre non plus que les dieux renoncent à leur existence bienheureuse pour venir administrer nos affaires, ni que les hommes vertueux, dont la vie est sainte et supérieure à la condition humaine, veuillent gouverner les méchants : car ceux-ci ne se sont jamais occupés de faire parvenir les bons au gouvernement des autres hommes et d'être bons eux-mêmes[2] : ils sont même jaloux de l'homme qui est bon par lui-même ; il y aurait en effet plus de gens de bien, si l'on prenait pour chefs les hommes vertueux.

L'homme n'est donc pas l'être le meilleur de l'univers : il occupe, conformément à son choix, un rang intermédiaire. Cependant, dans la place qu'il occupe, il n'est pas abandonné de la Providence ; elle le ramène toujours aux choses divines par les mille moyens dont elle dispose pour faire prévaloir la vertu[3]. Aussi les hommes n'ont-ils jamais perdu la

[1] « Quia nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur » anima non reddere debitum. Aut enim reddit debitum bene utendo » quod accipit, aut reddit amittendo quo bene uti noluit. Itaque, » si non reddit faciendo justitiam, reddit patiendo miseriam. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 15.) — [2] *Voy.* Platon, *République*, liv. VI, p. 39 de la traduction de M. Cousin. On retrouve d'ailleurs encore cette idée dans le discours de Caton que nous avons déjà cité : « Inter bonos et malum discrimen nullum ; omnia » virtutis præmia ambitio possidet..... Eo fit ut impetus fiat in » vacuam rempublicam. » — [3] « Habet illa [creatura] sublimis per- » petuam beatitudinem suam, in perpetuum fruens Creatore suo, » quam perpetua tenendæ justitiæ voluntate promeretur. Habet » deinde ordinem suum etiam illa peccatrix, amissa in peccatis » beatitudine, sed non dimissa recuperandæ beatitudinis facultate.

qualité d'êtres raisonnables et participent-ils toujours en quelque degré à la sagesse, à l'intelligence, à l'art, à la justice qui règle leurs rapports mutuels. Même quand on fait tort à un autre, on croit encore qu'on agit justement à son égard et qu'on le traite selon son mérite[1]. L'homme est du reste une belle créature, aussi belle qu'il pouvait l'être, et, par le rôle qu'il joue dans l'univers, il est supérieur à tous les animaux qui vivent ici-bas.

Nul esprit sensé ne saurait se plaindre de l'existence des animaux inférieurs à l'homme, s'ils contribuent d'ailleurs à embellir l'univers. Ne serait-il pas ridicule de se plaindre de ce que quelqu'un d'entre eux mord les hommes, comme si ceux-ci devaient vivre dans une complète sécurité[2]? L'existence de ces animaux est nécessaire : elle nous procure des avantages, soit évidents, soit inconnus encore, mais que le temps fait découvrir. Ainsi, il n'y a rien d'inutile dans les animaux, soit par rapport à eux, soit par rapport à l'homme[3]. Il est encore ridicule de se plaindre que beaucoup d'animaux soient sauvages, quand il y a des hommes même qui le sont ; si beaucoup d'animaux ne

» Quæ profecto superat eam, quam peccandi perpetua voluntas » tenet ; inter quam et illam priorem permanentem in voluntate » justitiæ, hæc medietatem quamdam demonstrat, quæ pœnitendi » humilitate altitudinem suam recipit. » (S. Augustin, *De Libero » arbitrio*, III, 5.)

[1] « Si les hommes font le mal, évidemment c'est malgré eux et » par ignorance : car c'est malgré elle qu'une âme se prive soit de » la vérité, soit de la vertu, laquelle traite chacun selon son mérite. » C'est pour cela qu'ils souffrent impatiemment qu'on les appelle » injustes, ingrats, avares, en un mot gens malfaisants pour le » prochain. » (Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, § 18, trad. de M. Pierron.) — [2] *Voy.* le passage de S. Augustin que nous avons cité dans le tome I, p. 278, note 2, et le passage de Maimonide qui se trouve dans la *Théodicée* de Leibnitz (III, § 262). — [3] *Voy.* t. I, p. 192. *Voy.* aussi, dans le *De natura Deorum* (III, 63-64), le morceau où Cicéron fait expliquer au stoïcien Balbus le rôle des plantes et des animaux dans la création.

sont pas soumis à l'homme, s'ils se défendent contre lui, qu'y a-t-il là d'étonnant[1]?

X. Mais [dira-t-on], si les hommes ne sont méchants que malgré eux et involontairement[2], on ne saurait dire que ceux qui commettent des injustices et ceux qui les souffrent soient responsables [les uns de leur férocité et les autres de leur lâcheté[3]], Si la méchanceté des premiers [ainsi que la lâcheté des autres] est produite nécessairement par le cours des astres ou par l'action d'un principe dont elle n'est que l'effet, elle s'explique par des causes physiques. Mais si c'est la Raison même de l'univers qui produit de pareilles choses, comment ne commet-elle pas là une injustice?

Les actes injustes sont involontaires en ce sens seulement qu'on n'a point la volonté de commettre une faute; mais cette circonstance n'empêche pas que l'on n'agisse spontanément[4]. Or, quand on agit spontanément, on est

[1] *Voy.* Philon, *De la Providence* (dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, VIII, 14.) — [2] Selon Platon et les Stoïciens, le vice est involontaire. Voici comment Marc-Aurèle s'exprime à ce sujet : « *C'est toujours malgré elle,* dit Platon [dans le *Sophiste* et le *Protagoras*], *qu'une âme est privée de la vérité.* Par conséquent, » c'est malgré elle qu'elle est privée de la justice, de la tempérance, » de la bienveillance, des autres vertus. Tu dois continuellement te » souvenir de ce principe; cette pensée te rendra plus doux envers » les autres hommes. » (*Pensées*, VII, § 63.) — [3] *Voy.* ci-dessus, § 8. — [4] « Quomodo voluntate quisque miseram vitam patitur, quum » omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam » vitam consequitur homo, quum tam multi miseri sint et beati » omnes esse velint? An eo evenit quod aliud est velle bene aut » male, aliud mereri aliquid per bonam aut malam voluntatem? » Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati quia beate vivere voluerunt (nam hoc volunt etiam » mali), sed quia recte, quod mali nolunt... Itaque, quum dicimus » voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus quod miseri » esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis » miseria sequatur necesse est. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, I, 14.)

responsable de la faute ; on ne serait pas responsable de la faute, si l'on n'était pas auteur de l'acte. Si l'on dit que les méchants le sont nécessairement, cela ne signifie pas qu'ils subissent une contrainte extérieure, mais que la méchanceté constitue leur caractère[1]. Quant à l'influence du cours des astres, elle ne détruit pas notre liberté[2] ; car, si tout acte était déterminé en nous par l'influence extérieure de tels agents, tout se passerait comme ces agents le désireraient ; par conséquent, les hommes ne feraient pas d'actes contraires à la volonté de ces agents. Il n'y aurait pas d'impies si les dieux seuls étaient les auteurs de tous nos actes ; donc l'impiété provient des hommes[3]. Nous admettons que, la cause étant donnée, les

[1] La pensée de Plotin est que les méchants sont tels par suite d'une habitude qu'ils ont contractée et qu'il dépendait d'eux de ne pas contracter. La même idée est exprimée plus clairement dans le passage suivant de Némésius : « Les vices ne résultent pas » des facultés, mais des habitudes et de la préférence. Ce n'est pas » la faculté [de mentir ou de dire la vérité, de vivre avec intempé- » rance ou avec tempérance] qui nous rend menteurs et intempé- » rants, mais c'est la préférence. Puis donc que le vice n'est pas » une faculté, mais une habitude, nous ne devons pas attribuer nos » vices à l'auteur de nos facultés, mais seulement à nos habitudes, » dont nous sommes nous-mêmes les principes et les causes volon- » taires. Car nous pouvions, par nos efforts, contracter de bonnes » habitudes au lieu d'en contracter de mauvaises. » (*De la Nature de l'homme*, ch. XLI, p. 239 de la trad. de M. Thibault.) — [2] *Voy.* t. I, p. 187. — [3] « A quelle cause attribuerons-nous donc les actions des » hommes, si l'homme n'est pas la cause et le principe de ce qu'il fait ? » D'abord on ne peut attribuer à Dieu les actions impies et injustes. » On ne peut pas non plus les attribuer à la nécessité : car elles ne » sont pas du nombre des choses qui ont toujours lieu de la même » manière ; ni à la fatalité : car la fatalité a pour objet les choses » nécessaires et non les contingentes ; ni à la nature : car la na- » ture ne produit que les animaux et les plantes ; ni à la fortune : » car les actions des hommes ne sont pas des choses rares et inatten- » dues ; ni au hasard : car l'œuvre du hasard ne consiste que dans » ce qui arrive par les êtres inanimés ou par les êtres irraisonnables.

effets s'en suivent, pourvu que l'on embrasse toute la série des causes. Or l'homme est une cause ; il fait donc le bien par sa propre nature, et il constitue une cause libre.

XI. Est-il vrai que toutes choses sont produites par la nécessité et par l'enchaînement naturel des causes et des effets[1], et qu'elles sont, de cette manière, aussi bonnes que possible ? — Non : c'est la Raison qui, en gouvernant le monde, produit toutes choses [en ce sens qu'elle en renferme les raisons[2]], et qui veut qu'elles soient telles qu'elles sont ; c'est elle qui produit conformément à sa nature rationnelle ce qu'on appelle des *maux*, parce qu'elle ne veut pas que tout soit également bon. Un artiste ne couvre pas d'yeux le corps de l'animal qu'il représente[3]. De même la Raison ne s'est pas bornée à faire des dieux ; elle a produit au-dessous d'eux des démons, puis des hommes, puis des bêtes, non par envie[4], mais parce que son essence rationnelle contient une variété intellectuelle [c'est-à-dire contient les *raisons* de tous les êtres divers][5]. Nous ressemblons à ces

» On ne peut donc attribuer les actes de l'homme qu'à lui seul : » c'est lui qui en est le principe, et il les fait librement. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. XXXIX, p. 224 [de la trad. de M. Thibault.) S. Augustin dit sur le même sujet : « Quod si neque sua » neque aliena natura quis peccare cogitur, restat ut propria volun- » tate peccetur. Quod si tribuere volueris Creatori, peccantem pur- » gabis qui nihil præter sui Conditoris instituta commisit, qui, si » recte defenditur, non peccavit. Non est ergo quod tribuas Condi- » tori... Omnino igitur non invenio, nec inveniri posse et prorsus » non esse confirmo, quomodo tribuantur peccata Creatori nostro » Deo. » (*De Libero arbitrio*, III, 16.)

Voy. le livre précédent, § 7. — [2] *Voy.* t. I, p. 190. — [3] Cette conception d'un *corps tout couvert d'yeux* est une image orientale. On la trouve dans l'*Apocalypse* de S. Jean (IV, 6) : « et quatuor *animalia plena oculis ante et retro.* » — [4] *Voy.* le passage du *Timée* cité dans les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [5] « Non est vera ratio, sed invida infirmitas, quum aliquid me- » lius faciendum fuisse cogitaveris, jam nihil inferius velle fieri, » tanquam si perspecto cœlo nolles terram factam esse ; inique

hommes qui ignorent la peinture et qui blâment l'artiste d'avoir mis des ombres dans son tableau : cependant il n'a fait qu'y répartir convenablement la lumière[1]. De même, les États bien réglés ne sont pas composés d'ordres égaux. Enfin, on ne condamne pas une tragédie parce qu'on y voit paraître d'autres personnages que des héros, un esclave,

» omnino. Recte enim reprehenderes si prætermisso cœlo terram » factam videres, quoniam diceres ita eam fieri debuisse sicuti » posses cogitare cœlum. Quum ergo etiam illud ad cujus speciem » volebas terram perducere factum esse perspiceres, non autem hoc » terram, sed cœlum vocari, credo quod, re meliore non fraudatus, » ut inferior quoque aliqua fieret et terra esset, nequaquam invi- » dere deberes... Neque tu potes aliquid melius in creatura cogi- » tare quod creaturæ artificem fugerit. Humana quippe anima, » *divinis* ex quibus pendet connexa *rationibus*, quum dicit : » melius hoc fieret quam illud, si verum dicit et videt quod » dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo » Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cogno- » vit, etiam si hoc in rebus factis non videt. Non enim cogitatione » videret fuisse faciendum nisi *in iis rationibus quibus facta sunt* » *omnia.* » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 5.)

[1] Fénelon, dans son traité *De l'Existence de Dieu* (I, ch. 3), a développé les comparaisons dont se sert ici Plotin : « On ne juge les » ouvrages des hommes qu'en examinant le total : chaque partie ne » doit pas avoir toute perfection, mais seulement celle qui lui con- » vient dans l'ordre et dans la proportion des différentes parties » qui composent le tout. Dans le corps humain, il ne faut pas que » tous les membres soient des yeux ; il faut aussi des pieds et des » mains. Dans l'univers, il faut un soleil pour le jour ; mais il faut » aussi une lune pour la nuit. C'est ainsi qu'il faut juger de chaque » partie par rapport au tout ; toute autre vue est courte et trom- » peuse... Concluons-nous qu'un ouvrage de peinture est fait par » le hasard, quand on y remarque des ombres, ou même quelques » négligences de pinceau ? Le peintre, dit-on, aurait pu finir da- » vantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il est vrai » que ce tableau n'est point parfait selon les règles ; mais quelle » folie ce serait de dire : Ce tableau n'est point absolument parfait ; » donc ce n'est qu'un amas de couleurs formé par le hasard, et la » main d'aucun peintre n'y a travaillé. »

par exemple, un paysan qui parle mal : ce serait détruire la beauté de la composition que de retrancher ces personnages inférieurs et toutes les parties où ils figurent[1].

XII. Puisque c'est la Raison [du monde] qui a produit toutes choses en s'alliant à la matière[2] et en conservant sa nature propre, qui est d'être composée de parties différentes, et d'être déterminée par le principe dont elle procède [c'est-à-dire par l'Intelligence], l'œuvre que la Raison a produite dans ces conditions ne saurait être surpassée en beauté. En effet, la Raison [du monde] ne pouvait être composée de parties homogènes et semblables ; il ne faut donc pas l'accuser parce qu'elle est toutes choses et que chacune de ses parties diffère des autres[3]. Si elle avait introduit dans le monde des choses qu'elle ne renfermât pas auparavant dans son sein, des âmes par exemple, qu'elle les eût forcées d'entrer dans l'ordre du monde sans tenir compte de leur nature et qu'elle eût fait déchoir beaucoup d'entre elles, elle serait certainement blâmable. Aussi faut-il admettre que les âmes sont des parties de la Raison et que celle-ci les met en harmonie avec le monde sans les faire déchoir, en assignant à chacune d'elles la place qui lui convient[4].

[1] Chrysippe disait : « Comme les comédies ont quelquefois des » vers ridicules et des plaisanteries qui ne valent rien en elles-» mêmes, et qui néanmoins donnent quelque grâce de plus au » poëme ; de même le vice est certainement condamnable en lui-» même, mais il n'est pas inutile relativement au reste des choses. » (Plutarque, *De Commun. notit. adv. Stoïcos,* 13.) La même pensée se trouve aussi dans S. Augustin : « Solœcismos et barbarismos quos » vocant, poetæ adamaverunt, quæ schemata et metaplasmos mu-» tatis appellare nominibus quam manifesta vitia fugere maluerunt. » Detrahe tamen ista carminibus, suavissima condimenta desidera-» bimus. » (*De Ordine,* II, 4.) — [2] *Voy.* t. I, p. 190 : « Toutes les » choses forment un ensemble harmonieux parce qu'elles provien-» nent tout à la fois de la *matière* et des *raisons* qui les engen-» drent. » — [3] *Voy.* ci-après, § 16. — [4] « Nec tibi occurrerit perfecta » universitas, nisi ubi majora sic præsto sunt, ut minora non desint :

XIII. Il y a encore une considération qu'il ne faut pas mépriser, c'est qu'il ne suffit pas d'examiner uniquement le présent, qu'on doit tenir compte aussi des périodes passées et de l'avenir afin d'y voir s'exercer la justice distributive de la divinité[1]. Elle fait esclaves ceux qui ont été maîtres dans une vie antérieure, s'ils ont abusé de leur pouvoir; et ce changement leur est utile[2]. Elle rend pauvres ceux qui ont mal employé leurs richesses : car la pauvreté sert même aux gens vertueux. De même, ceux qui ont tué sont tués à leur tour; celui qui commet l'homicide agit injustement, mais celui qui en est victime souffre justement[3].

» sic etiam differentias animarum cogites, in quibus hoc quoque » invenies ut miseriam, quam doles, ad id quoque valere cognoscas » ut universitatis perfectioni nec illæ desint animæ quæ miseræ » fieri debuerunt, quia peccatrices esse voluerunt. Tantumque » abest ut Deus tales facere non debuerit, ut etiam ceteras crea- » turas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miseris. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 9.) *Voy.* encore ci-après, § 17, p. 65.

[1] « Si des caractères d'écriture étaient d'une grandeur immense, » chaque caractère regardé de près occuperait toute la vue d'un » homme, il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne » pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres et découvrir le » sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des » grands traits que la Providence nous forme dans la conduite du » monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le » tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de » près. Chaque événement est comme un caractère particulier qui » est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne si- » gnifie rien s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu » à la fin des siècles, dans son vrai point de vue, le total des évé- » nements du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier » jour de l'univers, et leurs proportions par rapport aux desseins » de Dieu, nous nous écrierons : Seigneur, il n'y a que vous de juste » et de sage. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 3.) — [2] Plotin s'appuie ici sur la doctrine de la métempsycose (t. I, p. 385). Les mêmes idées ont été reproduites avec plus de développement par Proclus (*De decem Dubitationibus circa Providentiam*, § 8; t. I, p. 153). — [3] Némésius a développé cette idée dans son traité *De la Natur*

Ainsi, il y a harmonie entre la disposition de l'homme qui est maltraité et la disposition de celui qui le maltraite comme il le méritait. Ce n'est pas par hasard qu'un homme devient esclave, est fait prisonnier ou est déshonoré. Il a commis lui-même les violences qu'il subit à son tour. Celui qui a tué sa mère sera tué par son fils; celui qui a violé une femme deviendra femme pour être à son tour victime d'un viol. De là vient la *parole divine* appelée *Adrastée* (θεία φήμη Ἀδράστεια)[1] : car l'*ordre* (διάταξις) dont

de l'homme (ch. XLIV, p. 269 de la trad. de M. Thibault) : « Pourquoi les hommes de bien sont-ils mis à mort injustement et sont-ils égorgés sans motifs ? Si c'est injustement, pourquoi la Providence, qui est juste, ne l'a-t-elle pas empêché ? Si c'est justement, les meurtriers ne sont donc pas coupables ? Nous répondrons à cela que le meurtrier a commis une action injuste, et que celui qui a été mis à mort a souffert justement ou utilement : justement, si c'est à cause de quelques mauvaises actions qui nous sont inconnues; utilement, si c'est parce que la Providence a prévu qu'il ferait dans la suite de mauvaises actions. Socrate et les saints nous en fournissent des exemples. Quant au meurtrier, il est criminel : car il n'a pas donné la mort par les motifs que nous venons de dire, et il n'avait pas le droit de la donner, mais il y a été porté par des motifs coupables... On doit raisonner de la même manière au sujet de ceux qui tuent leurs ennemis ou qui les font prisonniers et qui les soumettent ensuite aux plus durs traitements; au sujet de ceux qui, poussés par leur cupidité, dépouillent les autres de ce qu'ils possèdent. En effet, il est vraisemblable que ceux qui ont été dépouillés l'ont été pour leur avantage; mais ceux qui leur ont dérobé leurs biens n'en sont pas moins injustes : car ils les ont dépouillés, non pas pour leur rendre service, mais parce qu'ils ont été poussés à cette mauvaise action par la cupidité. » On trouve aussi des idées analogues dans la *Cité de Dieu* de S. Augustin.

[1] Plotin fait ici allusion à un passage du *Phédon* (t. VI, p. 53 de la trad. de M. Cousin), où il est question de la *loi d'Adrastée*. Ce nom, qui signifie l'*inévitable*, est le symbole de l'*ordre nécessaire des choses*. Voici comment Creuzer commente ce passage de Plotin (t. III, p. 149) : « Les Orphiques avaient apporté d'Égypte en Grèce la notion de la déesse que les Égyptiens appelaient *Athor*, les

nous parlons ici est véritablement *Adrastée*, est véritablement une *Justice*, une *Sagesse* admirable. Des choses que nous voyons dans l'univers nous devons conclure que l'*ordre* qui y règne est éternel, qu'il pénètre partout, même dans ce qu'il y a de plus petit, et qu'il montre un art admirable non-seulement dans les choses divines, mais encore dans celles que l'on pourrait croire dédaignées de la Providence à cause de leur petitesse[1]. Ainsi, dans les plus vils animaux, il y a une variété d'art admirable; elle s'étend jusqu'aux végétaux, dont les fruits et les feuilles se distinguent tant par la beauté de la forme, dont les fleurs s'épa-

» Grecs la *Nuit*, les Athéniens la *Némésis de Rhamnonte*, et peut-
» être aussi *Adra*, mot synonyme d'*Adrastée*. *On la regardait*
» *comme chargée de maintenir et d'annoncer les lois divines qui*
» *président à l'univers. Or celui qui connaît et observe ces lois*
» *voit l'ordre admirable de la nature et pratique la justice.*
» Aussi, dans les mythes, on associait à *Adrastée* tantôt *Phanès*,
» qui *manifeste* l'harmonie des choses visibles, tantôt sa sœur *Ida*
» (Ἴδη, de *ἰδεῖν, voir*, ou Εἶδη, de *εἶδος, belle forme*), qui *embellit* les
» parties du monde, tantôt la *Justice* (Δίκη), qui *exécute les lois* de
» l'univers. Voilà pourquoi Plotin passe de l'idée d'*Adrastée*, c'est-
» à-dire de *la puissance inévitable des lois divines*, à l'idée de
» *l'ordre des choses que nous voyons dans l'univers*, puis à celle
» de *la beauté des formes* qui sont propres aux plantes et aux ani-
» maux; enfin, voilà pourquoi, en décrivant l'essence divine, il unit
» la *beauté* à la *justice* (τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον). » On trouve des idées analogues dans l'hymne de Cléanthe (Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 3) :

ὦ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν...
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥστ' ἓνὰ γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσι.

[1] C'est dans un faible objet, imperceptible ouvrage,
Que l'art de l'ouvrier me frappe davantage.
(L. Racine, *La Religion.*)

nouissent avec tant de grâce, qui poussent si facilement et qui offrent tant de variété [1]. Ces choses n'ont pas été produites une fois pour toutes ; elles sont produites avec une variété continuelle parce que les astres dans leur cours n'exercent pas toujours la même influence sur les choses d'ici-bas. Ce qui est transformé n'est pas transformé et métamorphosé au hasard, mais d'après les lois de la beauté et les règles de la convenance qu'observent des puissances divines. Toute puissance divine agit conformément à sa nature, c'est-à-dire conformément à son essence ; or, son essence est de développer dans ses actes la justice et la beauté [2] : car si la justice et la beauté ne s'y trouvaient pas, elles ne sauraient exister nulle part.

XIV. L'ordre de l'univers est conforme à l'Intelligence divine sans impliquer que son auteur ait eu besoin pour cela

[1] Ce passage a été cité par S. Augustin dans la *Cité de Dieu*, comme nous l'avons déjà dit (t. I, p. 303, note 2). Fénelon à son tour a reproduit l'idée de S. Augustin dans son traité de l'*Existence de Dieu* (I, ch. 3) : « Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra ; » qu'on descende au dernier détail ; qu'on fasse l'anatomie du plus » vil animal ; qu'on regarde de près le moindre grain de blé semé » dans la terre, et la manière dont ce germe se multiplie ; qu'on » observe attentivement les précautions avec lesquelles un bouton » de rose s'épanouit au soleil, et se referme vers la nuit : on y trou- » vera plus de dessein, de conduite et d'industrie que dans tous les » ouvrages de l'art. Ce qu'on appelle même l'art des hommes n'est » qu'une faible imitation du grand art qu'on appelle les *lois de la* » *nature*, et que les impies n'ont pas de honte d'appeler le hasard » aveugle. » — [2] « Les œuvres de la Providence sont donc toujours » bonnes et convenables. Pour reconnaître que Dieu administre » toutes choses de la manière la meilleure, la plus avantageuse et » la seule assortie à sa nature, on n'a qu'à bien se pénétrer de ces » deux vérités, qui sont reconnues de tout le monde : Dieu seul est » bon, Dieu seul est sage. Parce qu'il est bon, il doit prendre soin » des choses ; parce qu'il est sage, il dirige tout avec sagesse et » pour le mieux. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. XLIV, p. 268 de la trad. de M. Thibault.)

de faire aucun raisonnement. Cependant, cet ordre est si parfait que celui qui sait le mieux raisonner serait étonné de voir qu'avec le raisonnement on ne pourrait arriver à un plan meilleur que celui qu'on voit toujours réalisé dans les natures particulières, et que ce plan est plus conforme aux lois de l'Intelligence que celui qu'on trouverait avec le raisonnement[1]. Dans aucune espèce des choses qui naissent il n'est donc juste d'accuser la *Raison qui produit toutes choses* (ὁ ποιῶν λόγος), ni de réclamer, pour les êtres dont l'existence a commencé, la perfection des êtres dont l'existence n'a pas commencé et qui sont éternels, soit dans le monde intelligible, soit même dans le monde sensible. Ce serait vouloir que chaque être possédât plus de bien qu'il n'en comporte et regarder comme insuffisante la forme qui lui a été donnée[2]; ce serait se plaindre, par exemple, de ce que l'homme n'a pas de cornes, et ne pas remarquer que, si la Raison a dû se répandre partout, il fallait cependant qu'une grande chose en contînt de moindres, que dans le tout il y eût des parties, et que celles-ci ne sauraient être égales au tout sans cesser d'être

[1] *Voy.* t. I, p. 191. Némésius dit encore à ce sujet : « Nous devons nous garder de rejeter la Providence parce que nous ne la » comprenons pas suffisamment. En effet, les choses que vous regardez comme mal faites sont cependant produites par le Créateur » selon les lois de la plus haute raison ; mais, comme vous ne » connaissez pas ces lois, vous vous hâtez de blâmer ce qui en » résulte. » (*De la Nature de l'homme*, ch. XLIV, p. 266 de la trad.) — [2] « La vertu est la plus belle qualité des choses créées, mais ce » n'est pas la seule qualité des créatures; il y en a une infinité » d'autres qui attirent l'inclination de Dieu : de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut, et il se trouve que s'il » n'y avait que vertu, s'il n'y avait que créatures raisonnables, il y » aurait moins de bien. Outre que la sagesse doit varier... La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés ; il y » a dans ces créatures non raisonnables des merveilles qui servent » à exercer la raison. » (Leibnitz, *Théodicée*, II, § 124.)

des parties. Dans le monde intelligible chaque chose est toutes choses; mais, ici-bas, chaque chose n'est pas toutes choses. L'homme particulier n'a pas les mêmes propriétés que l'homme universel. Car, si les êtres particuliers avaient quelque chose qui ne fût pas particulier, alors ils seraient universels. Il ne faut pas demander qu'un être particulier possède comme tel la plus haute perfection; car alors ce ne serait plus un être particulier[1]. Sans doute la beauté de la partie n'est pas incompatible avec celle du tout : car, plus la partie est belle, plus elle embellit le tout. Or la partie devient plus belle en devenant semblable au tout, en imitant son essence, en se conformant à son ordre. C'est ainsi qu'un rayon [de l'Intelligence suprême] descend ici-bas sur l'homme et y brille comme une étoile dans le ciel divin. Si l'on veut se former une image de l'univers, qu'on se représente une statue colossale et parfaitement belle, animée ou fabriquée par l'art de Vulcain, et dont les oreilles, le visage, la poitrine seraient parsemés d'étoiles étincelantes disposées avec une habileté merveilleuse[2].

XV. Voilà pour les choses considérées chacune en elle-même. Quant à la liaison qu'ont entre elles les choses qui ont été engendrées et celles qui sont engendrées à chaque instant, elle mérite d'attirer l'attention, et elle peut donner lieu à quelques objections, telles que celles-ci : Comment

[1] « In hoc sensibili mundo vehementer considerandum est quid » sit tempus et locus, ut, quod delectat in parte sive loci sive tem- » poris, intelligatur tamen multo melius esse totum cujus illa pars » est; et rursus quod offendit in parte perspicuum sit homini docto » non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum cui pars illa » mirabiliter congruit; in illo vero mundo intelligibili quamlibet » partem tanquam totum pulchram esse atque perfectam. » (S. Augustin, *De Ordine*, II, 19.) — [2] Cette conception paraît être une idée orientale. Dans les livres zends, par exemple, on lit que l'ange Mithra, qui juge les âmes après la mort, a un corps colossal et parsemé d'yeux. *Voy.* M. Franck, *La Kabbale*, p. 366.

se fait-il que les animaux se dévorent les uns les autres, que les hommes s'attaquent mutuellement, qu'ils soient toujours en guerre entre eux sans trève ni repos [1]? Comment se fait-il que la Raison [de l'univers] ait constitué un pareil état de choses, et qu'on prétende cependant que tout est pour le mieux?

Il ne suffit pas ici de répondre : « Tout est pour le mieux possible; la matière est cause que les choses se trouvent dans cet état d'infériorité; les maux ne sauraient être détruits [2]. » En effet, il fallait que les choses fussent ce qu'elles sont; elles sont bonnes. Ce n'est pas la matière qui est venue dominer l'univers : elle y a été introduite pour que l'univers fût ce qu'il est, ou plutôt elle a pour cause la Raison [3]. Le principe des choses est donc la Raison [de l'univers] : elle est tout. C'est par elle que les choses sont engendrées; c'est par elle qu'elles sont coordonnées dans la génération.

A quoi tient donc [dira-t-on] la nécessité de cette guerre naturelle que les hommes se font les uns aux autres ainsi que les animaux? — D'abord, il est nécessaire que les animaux se dévorent les uns les autres, parce qu'il faut qu'ils se renouvellent; ils ne sauraient en effet durer éternellement, lors même qu'ils ne seraient pas tués [4]. Y a-t-il sujet de se

[1] *Voy.* Hiéroclès, *De la Providence*, p. 82 de l'éd. de Londres. — [2] C'est la doctrine de Platon. *Voy.* les passages du *Théétète* et du *Timée* que nous avons cités dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 427-430. — [3] Le texte porte : καὶ αὐτὴ αἰτία λόγου οὕτως. Il faut retrancher αἰτία, comme le propose M. Creuzer, ou lire αἰτίᾳ, comme le fait M. Kirchhoff. Le sens est le même dans les deux cas. — [4] « Omnia temporalia, quæ in hoc rerum ordine ita locata sunt » ut, nisi deficiant, non possint præteritis futura succedere, ut tota » temporum in suo genere pulchritudo peragatur, absurdissime » dicimus non debere deficere. Quantum enim acceperunt, tantum » agunt, et tantum reddunt ei cui debent quod sunt in quantum- » cunque sunt. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 15, 23.)

plaindre de ce que, condamnés, comme ils le sont, à mourir, ils aient une fin utile aux autres êtres ? Qu'a-t-on à dire s'ils ne sont dévorés que pour renaître sous d'autres formes [1] ? C'est comme sur la scène : un acteur qu'on croyait tué va changer de vêtement, et il revient sous un autre masque. — Mais il n'était pas mort réellement. — Si, mourir c'est changer de corps comme le comédien change d'habit, ou bien encore, si c'est dépouiller tout à fait son corps comme à la fin d'une pièce l'acteur quitte son vêtement pour le reprendre plus tard avec son rôle, que trouve-t-on de redoutable dans cette transformation des animaux les uns dans les autres ? Ne vaut-il pas mieux pour eux vivre à cette condition que de n'avoir jamais été ? La vie serait alors complétement absente de l'univers, et elle ne pourrait se communiquer à d'autres êtres. Mais, comme il y a dans l'univers une Vie multiple, elle produit et elle varie tout dans l'existence ; en se jouant en quelque sorte, elle ne se lasse pas d'engendrer sans cesse des êtres vivants, remarquables par la beauté et la proportion de leurs formes. Les combats que les hommes, ces êtres mortels, se livrent les uns aux autres, avec cet aspect de régularité que présentent les danses pyrrhiques [2], montrent bien que toutes ces affaires regardées comme si sérieuses ne sont que des jeux d'enfants, et que la mort n'a rien de terrible. Mourir dans les guerres et les batailles, c'est devancer de bien peu le terme fatal de la vieillesse, c'est partir plus tôt pour revenir ensuite. Sommes-nous dans notre vie dépouillés de nos richesses, nous devons remarquer qu'elles ont appartenu à d'autres avant nous, et qu'elles forment, pour ceux qui nous les ont ravies, une bien fragile possession, puisqu'ils en seront

[1] *Voy.* Proclus, *De decem Dubitationibus circa Providentiam*, § 7 ; t. I, p. 144. — [2] Cette comparaison est empruntée à Platon (*Lois*, liv. VII, p. 796, 815). *Voy.* aussi Philon, *De la Providence* (dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, VIII, 14.)

à leur tour dépouillés par d'autres, et que, s'ils ne sont pas dépouillés de ces richesses, ils perdront encore plus à les garder[1]. Quant aux meurtres, aux massacres, à la prise et au pillage des villes, nous devons les considérer du même œil qu'au théâtre nous regardons les changements de scène et de personnages, les pleurs et les cris des acteurs[2].

Ici-bas, en effet, comme au théâtre, ce n'est pas l'âme, l'homme intérieur, c'est son ombre, l'homme extérieur, qui s'abandonne aux lamentations et aux gémissements, qui se donne tant de mouvement sur la terre, et qui en fait la scène immense d'un drame à mille actes divers[3]. Tel est le caractère des actions de l'homme qui ne considère que les choses placées à ses pieds et hors de lui, et qui ignore que ses larmes et ses occupations sérieuses ne sont que des jeux[4]. L'homme vraiment sérieux ne s'occupe sérieusement que d'affaires vraiment sérieuses, tandis que l'homme frivole ne s'applique qu'à des choses frivoles. En effet, les choses frivoles deviennent sérieuses pour celui qui ne connaît pas les occupations vraiment sérieuses, et qui est lui-même frivole[5]. Si l'on vient à se mêler à ces enfantillages, que l'on

[1] *Voy.* Épictète, *Manuel*, § 2, 6; et Salluste, *De Diis et Mundo*, IX, p. 263. — [2] La comparaison de la vie avec une tragédie se trouve dans le *Philèbe* de Platon (t. II, p. 416 de la trad. de M. Cousin) : « Dans » la tragédie et la comédie de la vie humaine, le plaisir est mêlé à » la douleur. » Le stoïcien Ariston de Chios a dit aussi : « Le sage » ressemble à un bon acteur qui, sous le masque de Thersite comme » sous celui d'Agamemnon, remplit toujours convenablement son » rôle. » (Diogène Laërce, VII, § 160.). — [3] Avec MM. Creuzer et Kirchhoff nous retranchons les mots ἐν ᾗ σκιαὶ ἀίσσουσι πολλῶν qui paraissent être interpolés. — [4] « Ce ne sont pas les choses » elles-mêmes qui troublent les hommes ; ce sont les opinions qu'ils » ont des choses. Ainsi la mort n'est point terrible : car elle aurait » paru telle à Socrate ; mais elle nous parait terrible parce que telle » est l'opinion que nous nous en faisons. Quand donc nous serons » empêchés, ou troublés, ou affligés, accusons, non les autres, mais » nous-mêmes, c'est-à-dire nos opinions. » (Épictète, *Manuel*, § 8.)

sache du moins que l'on est tombé dans des jeux d'enfants où l'on a oublié son propre personnage. Si Socrate se mêle à ces jeux, ce n'est que l'homme extérieur qui y prend part en lui. Ajoutons enfin que les larmes et les gémissements ne prouvent pas que les maux dont on se plaint soient des maux bien réels : car souvent les enfants pleurent et se lamentent pour des maux imaginaires.

XVI. Si ce que nous avançons est vrai, comment y aura-t-il encore méchanceté, injustice, péché? Car, si tout est bien, comment y a-t-il des agents qui soient injustes et qui pèchent? Si nul n'est injuste ni ne pèche, comment y a-t-il des hommes malheureux? Comment pourrons-nous dire que certaines choses sont conformes à la nature et que d'autres lui sont contraires, si tout ce qui est engendré, si tout ce qui se fait est conforme à la nature? Enfin, comment l'impiété sera-t-elle encore possible à l'égard de Dieu, si c'est lui qui fait toutes choses telles qu'elles sont, s'il ressemble à un poëte qui introduirait dans son drame un personnage chargé de railler et de critiquer l'auteur?

Déterminons donc avec plus de clarté ce qu'est la Raison [de l'univers] et montrons qu'elle doit être telle qu'elle est. Admettons l'existence de cette Raison pour arriver plus vite à notre but. Cette Raison [de l'univers] n'est point l'Intelligence pure, absolue. Elle n'est point non plus l'Ame pure, mais elle en dépend. C'est un rayon de lumière qui jaillit à la fois de l'Intelligence et de l'Ame unie à l'Intelligence. Ces deux principes engendrent la Raison, c'est-à-dire une Vie rationnelle tranquille[1]. Or, toute vie est acte[2], même celle qui occupe le dernier rang. Mais l'acte

[1] ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν. Plotin veut dire que la *Raison de l'univers* est une *contemplation tranquille de l'Intelligence divine.* Ce point est développé ci-après dans le livre VIII. — [2] « Ni » la substance spirituelle, ni même la substance corporelle, ne » cesse jamais d'agir. » (Leibnitz, *Sur la notion de Substance.*)

[qui constitue la Vie de la Raison] n'est pas semblable à l'acte du feu. L'acte de la Vie [propre à la Raison], même sans le sentiment, n'est pas un mouvement aveugle. Toutes les choses qui jouissent de la présence de la Raison et y participent, de quelque façon que ce soit, reçoivent aussitôt une disposition rationnelle, c'est-à-dire reçoivent une forme : car l'Acte qui constitue la Vie [de la Raison] peut donner des formes, et, pour lui, se mouvoir, c'est *former* des êtres. Son mouvement est donc plein d'art, comme celui d'un danseur. Un danseur, en effet, nous donne l'image de cette vie pleine d'art ; c'est l'art qui le meut, parce que l'art même est sa vie. Cela soit dit pour faire comprendre ce qu'est la vie, quelle qu'elle soit.

Procédant de l'Intelligence et de la Vie, qui possèdent à la fois la plénitude et l'unité, la Raison n'a point l'unité et la plénitude de l'Intelligence et de la Vie ; par conséquent, elle ne communique pas la totalité et l'universalité de son essence aux êtres auxquels elle se communique. Elle oppose donc les parties les unes aux autres et les crée défectueuses ; par là, elle constitue, elle engendre la guerre et la lutte. Ainsi, la Raison est l'*unité universelle* (εἰς πᾶς), parce qu'elle ne pouvait être l'*unité absolue* (ἕν) : car, si elle implique lutte parce qu'elle a des parties, elle implique aussi unité et harmonie ; elle ressemble à *la raison d'un drame, dans lequel l'unité contient une foule de contraires* (δράματος λόγος εἷς, ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας)[1]. Mais, dans un drame, l'harmonie de l'ensemble résulte de ce que les contraires sont coordonnés dans l'unité de l'action, tandis que, dans la Raison universelle, c'est de l'unité que naît la lutte des contraires. Aussi convient-il de comparer la Raison universelle à l'harmonie que forment des

[1] Pour les rapprochements qui sont à faire ici entre la doctrine des Stoïciens et celle de Plotin, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. *Voy.* aussi *Enn.* II, liv. III, § 16-18.

sons contraires, et d'examiner pourquoi les *raisons* des êtres contiennent ainsi des contraires. Dans un concert, ces *raisons* produisent des sons graves et des sons aigus, et, en vertu de l'harmonie qui constitue leur essence, font concourir ces sons divers à l'unité, c'est-à-dire à l'harmonie même, raison suprême dont elles ne sont que des parties[1]; de même, nous devons voir dans l'univers des oppositions, le blanc et le noir, le chaud et le froid, les animaux qui ont des ailes et ceux qui ont des pieds, les êtres raisonnables et les êtres dépourvus de raison. Toutes ces choses sont des parties de l'Animal un et universel. Or, si les parties de l'Animal universel sont souvent en lutte les unes avec les autres, celui-ci est dans un accord parfait avec lui-même parce qu'il est universel, et il est universel par la Raison qui est en lui. Il faut donc que l'unité de cette Raison soit composée de raisons opposées, parce que leur opposi-

[1] Plotin paraît faire ici allusion à un passage du *Banquet* de Platon (t. VI, p. 266 de la trad. de M. Cousin) : « Quant à la musique, il ne faut pas grande attention pour y reconnaître l'amour ; » et c'est ce qu'Héraclite a peut-être senti, quoiqu'il ne se soit pas » très-bien expliqué. L'unité, dit-il, en s'opposant à elle-même, » produit l'accord, par exemple l'harmonie d'un arc ou d'une lyre. » Il est absurde que l'harmonie soit une opposition, ou qu'elle ré- » sulte de choses opposées : mais apparemment Héraclite entendait que c'est de choses d'abord opposées, comme le grave et » l'aigu, et ensuite mises d'accord, que la musique tire l'harmo- » nie. En effet, tant que le grave et l'aigu restent opposés, il ne » peut y avoir d'harmonie : car l'harmonie est une consonnance, » la consonnance un accord, et l'accord ne peut se former de » choses opposées, tant qu'elles demeurent opposées ; l'opposition, » tant qu'elle ne s'est pas résolue en accord, ne peut donc produire l'harmonie. C'est encore de cette manière que les longues » et les brèves, qui sont opposées entre elles, lorsqu'elles sont » accordées, composent le rhythme ; et cet accord dans tout cela, » c'est la musique qui l'établit, en unissant les opposés des liens » de la sympathie et de l'amour. La musique est donc la science de » l'amour en fait de rhythme et d'harmonie. »

tion même constitue en quelque sorte son essence. Si la Raison [du monde] n'était pas multiple, elle ne serait plus universelle, elle n'existerait même plus. Puisqu'elle existe, la Raison doit donc renfermer une différence en elle-même; or, la plus grande différence, c'est l'opposition. En effet, si la Raison renferme en elle-même une différence et produit des choses différentes, la différence qui existe dans ces choses est plus grande que celle qui existe dans la Raison; or, la différence portée au plus haut degré constitue l'opposition; la Raison doit donc, pour être parfaite, faire naître de son essence même des choses non-seulement différentes, mais encore opposées.

XVII. Si la Raison fait ainsi naître de son essence des choses opposées, les choses qu'elle produira seront d'autant plus opposées qu'elles seront plus éloignées les unes des autres. Le monde sensible est moins *un* que sa Raison, par conséquent, il est plus multiple, il renferme plus d'oppositions : ainsi, l'amour de la vie a plus de force dans les individus, l'égoïsme est plus puissant en eux, et souvent, par leur avidité, ils détruisent ce qu'ils aiment, quand ce qu'ils aiment est périssable. L'amour que chaque individu a pour lui-même fait que, dans ses rapports avec l'univers, il s'approprie tout ce qu'il peut. Ainsi, les bons et les méchants sont conduits à faire des choses opposées par l'art qui dirige l'univers, comme est dirigé un chœur de danse : une partie en est bonne, et l'autre mauvaise; mais l'ensemble est bon. —Alors, il n'y a plus de méchants [objectera-t-on]. —Rien n'empêche qu'il n'y ait encore des méchants; seulement ils ne seront pas tels par eux seuls. Aussi sera-ce un motif d'indulgence à leur égard, à moins que la raison n'admette pas cette indulgence et ne la rende impossible[1].

[1] « Ce qui vient des dieux mérite notre respect au nom de la » vertu ; ce qui vient des hommes, notre amour, au nom de leur » parenté avec nous, et quelquefois une sorte de pitié, à cause de

Au reste, s'il y a dans le monde des bons et des méchants, et que ces derniers jouent un plus grand rôle, il arrivera alors ce qu'on voit dans les drames, où le poëte tantôt impose ses idées aux acteurs, tantôt se borne à se servir de leur naturel. Il ne dépend pas du poëte qu'un acteur obtienne le premier, le second ou le troisième rang. Il donne seulement à chacun le rôle (λόγος) qu'il est capable de remplir et il lui assigne une place convenable. De même [dans le monde], chacun occupe la place qui lui est assignée, et le méchant a aussi bien que le bon celle qui lui convient[1]. Chacun, selon sa nature et son caractère (κατὰ φύσιν καὶ κατὰ λόγον), vient occuper la place qui lui convient et qu'il avait choisie, puis parle et agit avec piété, s'il est bon, avec impiété, s'il est méchant. Avant que le drame commençât, les acteurs avaient déjà leur caractère propre; ils n'ont fait que le développer. Dans les drames composés par les hommes, c'est le poëte qui as-

» leur ignorance des vrais biens et des vrais maux, aveuglement » aussi grand que celui qui nous empêche de distinguer le blanc » d'avec le noir. » (Marc-Aurèle, *Pensées*, II, § 13.)

[1] « Illud jam ex vobis requiro utrum quæcunque agit stultus or- » dine vobis agere videatur. Nam videte rogatio quos laqueos » habeat. Si ordine dixeritis, ubi erit illa definitio : *Ordo est quo* » *Deus agit omnia quæ sunt,* si etiam stultus quæ agit, agit or- » dine? Si autem ordo non est in iis quæ aguntur a stulto, erit » aliquid quod ordo non teneat. Neutrum autem vultis... Facile est » huic respondere complexioni tuæ. Omnis vita stultorum, quamvis » per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divi- » nam tamen Providentiam necessario rerum ordine includitur, et » quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis » nullo modo esse sinitur ubi esse non debet. Ita fit ut angusto » animo ipsam solam quisque considerans, veluti magna repercus- » sus fœditate, aversetur; si autem mentis oculos erigens atque » diffundens simul universa collustret, nihil non ordinatum suisque » semper sedibus distinctum dispositumque reperiet. » (S. Augustin, *De Ordine,* II, 4.) S. Augustin appelle ici *Ordre* ce que Plotin nomme *Raison de l'univers.*

signe aux personnages leur rôle; ceux-ci ne sont responsables que de la manière bonne ou mauvaise dont ils s'acquittent de leur tâche : car ils n'ont autre chose à faire que de réciter les paroles du poëte. Mais, dans ce drame plus vrai [de la vie], dont les hommes imitent certaines parties quand ils ont une nature poétique, c'est l'âme qui est l'acteur; cet acteur reçoit son rôle du Créateur, comme les acteurs ordinaires reçoivent du poëte leur masque, leur vêtement, leur robe de pourpre ou leurs haillons. Ainsi, dans le drame du monde, ce n'est pas du hasard que l'âme reçoit son sort.

En effet, le sort d'une âme est conforme à son caractère (κατὰ λόγον), et, en le subissant convenablement, elle remplit son rôle dans le drame auquel préside la Raison universelle (λόγος πᾶς)[1]. Elle chante son morceau, c'est-à-dire elle fait les actes qu'il est dans sa nature de faire. Si sa voix et sa figure sont belles par elles-mêmes, elles donnent de l'agrément au poëme, comme c'est naturel; sinon, elles y introduisent un élément discordant qui déplaît, mais qui n'altère pas la nature de l'œuvre[2]. Quant à l'auteur du drame, il réprimande le mauvais acteur comme celui-ci le

[1] Dans ce passage, Plotin donne au mot λόγος les trois sens de *rôle, caractère, raison* (*essence rationnelle*), et il est impossible de rendre en français ces trois sens par un seul mot. — [2] « Nous » concourons tous à l'accomplissement d'une seule et même œuvre ; » les uns savent et comprennent ce qu'ils font; les autres l'ignorent : » ainsi, ceux même qui dorment, dit Héraclite, je crois, sont » des ouvriers qui concourent à l'accomplissement des affaires de » ce monde. L'un contribue d'une façon, l'autre d'une autre, et » singulièrement celui-là même qui en murmure, qui lutte avec » effort contre le courant pour l'arrêter s'il était possible : car le » monde avait besoin d'un tel homme. Vois donc avec quels ouvriers » tu veux te ranger: car celui qui gouverne l'univers se servira » toujours de toi comme il est bon : il te mettra toujours dans le » nombre de ses coopérateurs, des êtres qui aident à son œuvre. » Pour toi, prends bien garde de ne pas tenir parmi eux le même » rang que, dans la comédie, le vers plat et ridicule dont Chry- » sippe a parlé. » (Marc-Aurèle, *Pensées*, XII, § 42.) Nous avons

mérite, et il remplit ainsi la tâche d'un bon juge; il élève le bon acteur en dignité et le fait jouer, s'il le peut, dans de plus belles pièces, tandis qu'il relègue le mauvais acteur dans des pièces inférieures[1]. De même, l'âme qui figure dans le drame dont le monde est le théâtre, et qui y a pris un rôle, apporte avec elle une disposition à y jouer bien ou mal. A son arrivée elle est classée avec les autres acteurs, et, après avoir été partagée pour tous les biens de la fortune sans égard pour sa personne ni pour ses actes, elle est ensuite punie ou récompensée. De pareils acteurs ont quelque chose de plus que des acteurs ordinaires : ils paraissent sur une scène plus grande; le Créateur de l'univers leur donne de la puissance et leur accorde la liberté de choisir entre un plus grand nombre de places. Les peines et les récompenses sont déterminées de telle sorte que les âmes courent elles-mêmes au-devant, parce que chacune a une place conforme à son caractère et est ainsi en harmonie avec la Raison de l'univers[2].

Chaque individu a donc, selon la justice, la place qu'il mérite, comme chaque corde de la lyre est fixée au lieu que

déjà cité ci-dessus (p. 50, note 1) le passage de Chrysippe auquel Marc-Aurèle fait ici allusion.

[1] Proclus a reproduit cette comparaison dans son traité *De Providentia*, § 9 (t. I, p. 172) : « Etenim in vitis nostris, dramati » quidem proportionalis tota generis periodus; factori autem » dramatis hujus, factum; iis autem qui ad drama faciunt, animæ, » sæpe quidem aliæ et aliæ, sæpe autem eædem adimplentes fata- » lem hunc funem : sicut ibi iidem hypocritæ, id est qui sub lar- » vis fiunt, quandoque quidem Tiresiæ, quandoque autem Œdi- » podis dicentes verba. Præmiat autem Providentia animas, et » honorat alias, alias et deshonorat propter similitudinem vitæ, » et ipsas propter ipsas in aliis vitis propter identitatem laten- » tem, aspicientes infatatam præparationem permutatam entem. » — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 24. Leibnitz a reproduit cette pensée dans sa *Monadologie*, § 89. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 473.

lui assigne la nature des sons qu'elle doit rendre. Dans l'univers, tout est bien, tout est beau, si chaque être occupe la place qu'il mérite, s'il fait entendre, par exemple, des sons discordants, dans les ténèbres et le Tartare : car il est convenable qu'on y entende de tels sons. Pour que l'univers soit beau, il faut que l'individu n'y soit pas comme une pierre[1]; il faut qu'il concoure à l'unité de l'harmonie universelle en rendant le son qui lui est propre[2]; or, le son que rend l'individu, c'est la vie qu'il mène, vie qui est inférieure en grandeur, en bonté, et en puissance [à celle de l'univers]. Le chalumeau rend plusieurs sons, et le plus faible contribue cependant à l'harmonie totale, parce que cette harmonie est composée de sons inégaux dont l'ensemble constitue un accord parfait[3]; de même, la Raison universelle est *une*, mais renferme des parties inégales. De là résulte qu'il y a dans l'univers des places différentes, les unes meilleures, les autres inférieures, et leur inégalité correspond à l'inégalité des âmes. En effet, les places étant diverses et les âmes différentes, les âmes qui sont différentes trouvent des places qui sont inégales (comme les diverses parties du chalumeau ou de tout autre instrument) ; elles habitent des lieux différents et font entendre chacune des sons convenables pour l'endroit où elles se trouvent et pour l'univers. Ainsi, ce qui est mauvais pour l'individu est bon pour l'ensemble[4]; ce qui est contre nature dans l'individu est selon

[1] Expression proverbiale. — [2] « Sache que le point fondamental » de la piété envers les Dieux, c'est d'avoir d'eux des idées droites » comme celles-ci : qu'ils existent et qu'ils gouvernent tout avec » bonté et avec justice ; qu'ils t'ont toi-même placé à un poste pour » leur obéir et marcher de ton plein gré soumis aux événements que » tu considéreras comme ordonnés par la suprême sagesse. De la » sorte, tu ne te plaindras jamais des Dieux et tu ne les accuseras » jamais de t'oublier. » (Épictète, *Manuel*, § 37.) — [3] « Il ne faut pas » que les tuyaux d'un jeu d'orgue soient égaux, etc. » (Leibnitz, *Théodicée*, III, § 246.) — [4] « Souvent un mal dans quelques parties peut » servir au plus grand bien du tout, etc. » (*Ibid.*, II, § 239.)

la nature dans l'ensemble; un son qui est faible n'altère pas l'harmonie de l'univers, comme, pour me servir d'un autre exemple, un mauvais citoyen ne change pas la nature d'une cité bien réglée : car souvent il est nécessaire qu'il y ait un homme de cette sorte dans une cité; il y est donc lui-même bien placé [1].

XVIII. La différence qui existe entre les âmes sous le rapport du vice et de la vertu a plusieurs causes, entre autres l'inégalité qui existe entre ces âmes dès le principe. Cette inégalité est conforme à l'essence de la Raison universelle, dont elles sont des parties inégales parce qu'elles diffèrent les unes des autres. Il faut réfléchir qu'il y a en effet trois rangs pour les âmes [2], et que la même âme n'exerce pas toujours les mêmes facultés. Mais reprenons la comparaison que nous avons choisie pour éclaircir la discussion. Figurons-nous des acteurs qui prononcent des paroles que le poëte n'avait pas écrites : comme si le drame était incomplet, ils suppléent d'eux-mêmes ce qui manque et remplissent les lacunes que le poëte avait laissées; ils semblent moins des acteurs que des parties du poëte, qui a prévu ce qu'ils devaient dire afin d'y rattacher le reste autant que cela était en son pouvoir [3]. En effet, dans l'univers, toutes les

[1] « Quid carnifice tetrius ? Quid illo animo truculentius atque » dirius ? At inter ipsas leges locum necessarium tenet, et in bene » moderatæ civitatis ordinem inseritur, estque suo animo nocens, » ordine autem alieno pœna nocentium. Quid sordidius, quid ina- » nius decoris et turpitudinis plenius meretricibus, lenonibus cete- » risque hoc genus pestibus dici potest ? Aufer meretrices de rebus » humanis, turbaveris omnia libidinibus. » (S. Augustin, *De Ordine*, II, 4.) — [2] Ces trois rangs sont la vie intellectuelle, la vie rationnelle, la vie sensitive. *Voy.* t. I, p. 324. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 9-12. Leibnitz développe une comparaison semblable dans sa *Théodicée* (II, § 147) : « Dieu a fait présent à l'homme d'une image » de la divinité en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en » quelque sorte dans son petit département, *ut Spartam quam* » *nactus est ornet.* Il n'y entre que d'une manière occulte : car il

choses qui sont les conséquences et les résultats des mauvaises œuvres sont produites par des raisons, et sont conformes à la Raison universelle : ainsi, d'un adultère, d'un viol, naissent des enfants naturels qui peuvent être des hommes très-distingués; de même, de cités détruites par des hommes pervers naissent d'autres cités florissantes.

On dira peut-être : il est absurde d'introduire dans le monde des âmes qui font, les unes le bien, les autres le mal : car c'est enlever à la Raison universelle le mérite du bien qui se fait, en la déchargeant de la responsabilité du mal. Qui empêche d'admettre que les choses que font les acteurs soient des parties du drame, dans l'univers comme sur la

» fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est là où le » franc arbitre joue son jeu, et Dieu se joue, pour ainsi dire, de ces » petits dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous » jouons des enfants qui se font des occupations que nous favori- » sons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'homme est » donc comme un petit dieu dans son propre monde ou microcosme, » qu'il gouverne à sa mode. Il y fait merveille quelquefois... mais » il y fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne à ses » passions, et parce que Dieu l'abandonne à son sens : il l'en punit » aussi, tantôt comme un père ou précepteur, exerçant ou châtiant » les enfants, tantôt comme un juste juge punissant ceux qui » l'abandonnent ; et le mal arrive le plus souvent quand ces intel- » ligences ou leurs petits mondes se choquent entre eux. L'homme » s'en trouve mal à mesure qu'il a tort ; mais Dieu, par un art » merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits mondes au » plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans » ces inventions de perspective où certains beaux desseins ne » paraissent que confusion jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur » vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un cer- » tain verre ou miroir. C'est en les plaçant et en s'en servant » comme il faut qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. » Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réu- » nissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à » l'unité d'un principe universel infiniment parfait ; au contraire, » ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal » au plus grand bien. »

scène, et de rapporter ainsi à la Raison universelle le bien et le mal qui se font ici-bas? car la Raison universelle exerce son influence sur chacun des acteurs avec d'autant plus de force que le drame est plus parfait et que tout dépend d'elle[1]. — Mais pourquoi imputer à la Raison universelle les mauvaises œuvres? Les âmes contenues dans l'univers n'en seront pas plus divines; elles resteront toutes des parties de la Raison universelle [et, par conséquent, des âmes] : car il faut admettre que toutes les *raisons* sont des âmes; sinon, qu'on nous dise pourquoi, la Raison de l'univers étant une âme, certaines raisons seraient des âmes et les autres seraient seulement des raisons[2]?

[1] Cette objection paraît empruntée à la doctrine stoïcienne qui identifie Dieu avec le monde : « Toutes choses sont liées entre elles » et d'un nœud sacré ; il n'y a presque rien qui n'ait ses relations. » Tous les êtres sont coordonnés ensemble, tous concourent à » l'harmonie du même monde. Il n'y a qu'un seul monde, qui com- » prend tout, un seul Dieu, qui est dans tout, une seule matière, » une seule loi, une raison commune à tous les êtres doués d'in- » telligence, enfin une vérité unique, n'y ayant qu'un seul état de » perfection pour tous les êtres qui appartiennent à la même espèce » et qui participent à la même raison. » (Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, § 9.) Sénèque est encore plus explicite : « Totum hoc, quo conti- » nemur, et unum est, et Deus est, et socii ejus et membra sumus. » (*Lettres*, 94.) *Voy.* d'ailleurs les rapprochements entre la doctrine des Stoïciens et celle de Plotin dans les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Dans cette fin, Plotin indique la question qu'il traite dans le livre suivant, p. 71.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA PROVIDENCE[1].

DEUXIÈME PARTIE.

I. Que répondre à cette question[2]? que la Raison universelle [qui procède de l'Ame universelle] embrasse à la fois les choses bonnes et les choses mauvaises, qui sont également au nombre de ses parties : elle ne les engendre pas, mais elle existe avec elles dans son universalité. En effet, l'Ame universelle a pour actes les *raisons* [les âmes particulières], et ces *raisons*, étant des parties [de l'Ame universelle], ont elles-mêmes pour actes des parties [des opérations]. Ainsi, comme l'Ame universelle, qui est une, a des parties différentes, cette différence se retrouve dans les *raisons* et dans les opérations qu'elles produisent. Les âmes sont en harmonie entre elles ainsi que leurs œuvres ; elles sont en harmonie en ce sens que leur diversité ou même leur opposition forme une unité. Tout sort de l'unité, tout y est ramené par une nécessité naturelle ; ainsi, les créatures qui sont différentes et même opposées n'en sont pas moins coordonnées dans un même système, parce qu'elles proviennent d'un même principe. Quoique les animaux de chaque espèce, les chevaux, par exemple, s'attaquent, se mordent les uns les autres, et luttent entre eux avec une jalousie qui va jusqu'à la fureur, quoique les animaux des autres espèces, les hommes eux-mêmes, en fassent tout autant, cependant

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Plotin répond ici à la question posée à la fin du livre précédent, p. 70.

toutes ces espèces doivent être rapportées à l'unité du genre animal. Les choses inanimées forment aussi des espèces diverses et doivent être également rapportées à l'unité du genre des êtres inanimés, puis à l'Être, enfin, si tu veux, au principe dont tout tient l'être [à l'Un]. Après avoir rattaché tout à ce principe, redescends en le divisant, et vois l'unité se fractionner en pénétrant et en embrassant toutes choses à la fois dans un ordre unique. Ainsi fractionnée, l'unité constitue un animal multiple : chacune des parties qu'elle renferme agit selon sa nature sans cesser de faire partie de l'Être universel ; ainsi le feu brûle, le cheval obéit à ses instincts, les hommes produisent des actions aussi différentes que leurs caractères. En un mot, chaque être agit, vit bien ou mal, selon sa nature propre.

II. Ce n'est donc pas par l'effet de circonstances accidentelles qu'on vit bien ou mal ; celles-ci elles-mêmes découlent naturellement de principes supérieurs, et résultent de l'enchaînement de toutes choses. Or, cet enchaînement est établi par la puissance qui a le commandement dans l'univers [1], et chaque être y concourt selon sa nature : c'est ainsi que, dans une armée, le général commande, et les soldats exécutent ses ordres d'un commun accord. La Providence, en effet, a tout réglé dans l'univers, comme un général qui considère tout, les actions et les passions, les vivres et la boisson, les armes et les machines, et qui embrasse tous les détails, en sorte que chaque chose ait une place convenable : rien n'arrive ainsi qui n'entre dans le plan de ce général, quoique ce que font les ennemis reste en dehors de son action, et qu'il ne puisse commander à leur armée [2]. S'il

[1] « Tout est réglé dans les choses, une fois pour toutes, avec autant » d'ordre et de correspondance qu'il est possible, la suprême » sagesse et bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. » (Leibnitz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 13.) — [2] Nous lisons avec M. Kirchhoff οὐδὲ οἷόντε ἦν au lieu de εἰ δὲ οἷόντε ἦν.

était le grand chef[1] auquel l'univers est soumis, qu'y aurait-il qui pût déranger son plan, et qui ne dût pas s'y rattacher étroitement?

III. Quoique je sois maître de prendre une détermination ou une autre, cependant ma détermination entre dans le plan de l'univers, parce que ma nature n'a pas été introduite après coup dans ce plan et que je m'y trouve compris avec mon caractère[2]. Mais d'où vient mon caractère? Il y a ici deux points à considérer : faut-il chercher la cause du caractère de chaque homme dans celui qui l'a formé ou dans cet homme même? ou bien faut-il renoncer à en chercher la cause? Oui, sans doute, il y faut renoncer[3] : on ne demande pas en effet pourquoi les plantes ne sentent pas, pourquoi les animaux ne sont pas des hommes; ce serait demander pourquoi les hommes ne sont pas des dieux. Si, pour les plantes et les animaux, on a raison de n'accuser ni ces êtres mêmes, ni la puissance qui les a faits, comment aurait-on le droit de se plaindre de ce que les hommes n'ont pas une nature plus parfaite? Si l'on dit qu'ils pouvaient

[1] C'est une expression empruntée au *Phèdre* de Platon, p. 247 : ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς. — [2] « Naturas igitur omnes » Deus fecit, non solum in virtute atque justitia permansuras, sed » etiam peccaturas, non ut peccarent, sed ut essent ornaturæ » universum, sive peccare, sive non peccare voluissent. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 11.) — [3] Ficin commente ainsi ce passage : « Quod quidem humanus animus ita vel ita moribus affectus » progrediatur, in causa est quoniam ita quandoque cœpit ali- » quando vel ita; quod autem sic incœperit, causa est duntaxat » quia sic atque sic incipere potuit; at vero quod utrumque po- » tuerit, non potes in aliam resolvere causam. Hæc enim ipsius est » natura, scilicet vita libere mobilis atque rationalis. » On trouve le même raisonnement dans S. Augustin : « Quoniam voluntas est » causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc » invenire potuero, nonne causam etiam ejus causæ quæ inventa » fuerit quæsiturus es? Et quis erit quærendi modus, quis finis » percunctandi ac disserendi quum te ultra radicem quærere nihil » oporteat. » (*De Libero arbitrio*, III, 17.)

être meilleurs, ou bien l'on veut parler des qualités que chacun d'eux est capable d'acquérir par lui-même, et alors il ne faut blâmer que celui qui ne les a pas acquises[1]; ou l'on parle de celles qu'il devait tenir, non de lui-même, mais du Créateur, et alors il est aussi absurde de réclamer pour l'homme plus de qualités qu'il n'en a reçu qu'il le serait de le faire pour les plantes et les animaux[2]. Ce qu'il faut examiner, ce n'est pas si un être est inférieur à un autre, mais s'il est complet en son genre : car il est nécessaire qu'il y ait des inégalités naturelles. Est-ce par la volonté du principe qui a tout réglé qu'il y a des inégalités? Non; c'est parce que selon la nature il doit en être ainsi[3].

La Raison de l'univers procède en effet de l'Ame universelle; et celle-ci à son tour procède de l'Intelligence. L'Intel-

[1] « Si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde » incipiat in sapientiæ quietisque beatitudinem surgere, nullus » hanc ex initio naturali recte arguit. Sed si proficere noluerit, aut » a profectu retrorsum labi voluerit, jure meritoque pœnas luet. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 22.) — [2] « Si dixerit : Non erat » tamen difficile aut laboriosum omnipotenti Deo, ut omnia quæ- » cunque fecit sic haberent ordinem suum ut nulla creatura usque » ad miseriam perveniret : non enim hoc aut omnipotens non » potuit, aut bonus invidit; respondebo ordinem creaturarum a » summa usque ad infimam gradibus ita justis decurrere; ut ille » invideat qui dixerit : Ista non esset; invideat etiam ille qui dixerit : » Ista talis esset. Si enim talem vult esse qualis est superior, jam » illa est, et tanta est ut adjici ei non oporteat quia perfecta est. Qui » ergo dicit : Etiam ista talis esset; aut perfectæ superiori vult » addere, et erit immoderatus et injustus; aut istam vult interi- » mere, et erit malus et invidus. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 8.) — [3] On sait que Pope, dans l'*Essai sur l'homme* (Épître 1), a traité tout ce sujet avec autant de force et de raison que d'éloquence et de poésie. Nous ne rappellerons que les premiers vers de l'admirable passage où il répond à l'objection formulée ici :

Presomptuous Man! The reason wouldst thou find
Why formed so weak, so little and so blind!
Ask of thy mother earth why oaks are made
Taller or stronger than the weed they shade, etc.

ligence n'est pas un être particulier ; elle est tous les êtres [intelligibles][1], et tous les êtres forment une pluralité; or, s'il y a pluralité d'êtres, il doit se trouver des différences entre eux, il doit y avoir des êtres qui occupent le premier, le deuxième ou le troisième rang. Il en résulte que les âmes des animaux qui sont engendrés, au lieu de posséder la plénitude de leur essence, sont imparfaites et semblent s'être affaiblies par leur procession. En, effet, la raison [génératrice] de l'animal, quoiqu'elle soit animée, est une autre âme que celle dont procède la Raison universelle. Cette Raison elle-même perd de son excellence en descendant dans la matière, et ce qu'elle produit est moins parfait. Considère combien la créature est éloignée du Créateur, et combien cependant elle est encore une œuvre admirable. Mais il ne faut pas attribuer au Créateur les caractères de la créature : car le principe est supérieur à ce qu'il produit, il est parfait; et [au lieu de nous plaindre] il faut bien plutôt admirer qu'il ait communiqué quelques traces de sa puissance aux êtres qui dépendent de lui. S'il leur a donné plus qu'ils ne sauraient garder, nous n'en avons que plus de motifs d'être satisfaits; évidemment nous ne pouvons accuser que les créatures [de leur imperfection], et les dons de la Providence sont surabondants.

IV. Si l'homme était simple (c'est-à-dire, s'il était ce qu'il a été fait et si toutes ses actions ainsi que ses passions dérivaient du même principe[2]), nous n'aurions certainement aucun motif d'élever des plaintes à son sujet pas plus qu'au sujet des autres animaux. Maintenant, si nous reprenons quelque chose dans l'homme, c'est seulement dans l'homme perverti, et nous avons raison : car l'homme n'est pas seulement ce qu'il a été fait ; il a en outre un autre principe qui est libre [l'intelligence avec la raison[3]]. Ce principe

[1] *Voy.* t. I, p. 118. — [2] Nous lisons ταῦτα avec M. Kirchhoff au lieu de ταῦτα. — [3] « Duo sunt in anima nostra actionum principia

n'est cependant pas en dehors de la Providence et de la Raison de l'univers. En effet, les choses de là-haut ne dépendent pas des choses d'ici-bas ; ce sont au contraire les choses supérieures qui versent leur lumière sur les inférieures, et c'est en cela que consiste la perfection de la Providence. Quant à la Raison de l'univers, elle est double : l'une produit, et l'autre unit les choses engendrées aux choses intelligibles. Il y a ainsi deux Providences, l'une supérieure [la Raison intellectuelle], qui est les choses intelligibles ; l'autre inférieure, la Raison [génératrice], qui dépend de la première : leur ensemble constitue l'enchaînement des choses et la Providence universelle[1].

Les hommes [n'étant pas seulement ce qu'ils ont été faits] possèdent donc un autre principe [l'intelligence avec la raison] ; mais tous ne se servent pas de tous les principes qu'ils possèdent : les uns se servent d'un principe [de l'intelligence] ; les autres, d'un autre principe [de la raison] ou bien même des principes inférieurs [de l'imagination et des sens][2]. Tous ces principes sont présents dans l'homme,

» liberarum, intellectus scilicet et ratio, quorum opera potest » anima præter id ipsum, quod habuit ab initio, progredi. » (Ficin.)

[1] Les deux Raisons dont parle ici Plotin sont la *Puissance principale de l'Ame* et la *Puissance naturelle et génératrice* (t. I, p. 191), auxquelles correspondent la *Providence* et le *Destin*. Ficin commente ainsi ce passage : « Considerabis geminam esse Rationem » mundi communem : primam quidem adesse mundo velut arti- » ficem ; secundam vero inesse velut formam, per quam velut » cognatam artifici etiam artifex videatur mundo conjunctus. » Artifex quidem præsidens est intellectualis ipsa substantia ; insi- » dens vero velut forma est ratio seminalis qua coïre intellectus » cum materia mundi videtur atque generare. » — [2] Nous donnons le commentaire de Ficin sur ce passage obscur : « Adsunt » quidem omnibus hominum animabus semper intellectus et ratio ; » sed non omnes ratione vivunt, intellectu quin etiam paucis- » simi. Multi enim imaginatione vivunt potius et sensu : in quo- » rum imaginatione rationis ipsius scintillæ vel raro micant, » quum imaginatio potius ad opposita convertatur ; quemadmodum

même quand ils n'agissent pas sur lui ; et, dans ce cas même, ils ne sont pas inertes : car chacun d'eux remplit l'office qui lui est propre; seulement ils n'agissent pas tous ensemble sur l'homme [ne sont pas aperçus par sa conscience[1]]. Comment cela a-t-il lieu, demandera-t-on, s'ils sont présents? n'est-ce pas plutôt qu'ils sont absents? Nous répondrons : ils sont présents en nous, en ce sens qu'aucun d'eux ne nous manque; d'un autre côté, ils sont absents, en ce sens qu'on regarde comme absent d'un homme le principe qui n'agit pas sur lui. Mais pourquoi ces principes n'agissent-ils pas sur tous les hommes, puisqu'ils en sont des parties? Je parle ici principalement de ce principe [qui est libre, savoir de l'intelligence et de la raison]. D'abord, il n'appartient pas aux bêtes[2]; ensuite, il n'est pas même présent [en acte] dans tous les hommes[3]. S'il n'est pas présent dans tous les hommes, à plus forte raison n'est-il pas seul en eux. Mais pourquoi? D'abord, l'être en qui ce principe est seul présent vit selon ce principe, et ne vit selon les autres principes qu'autant que la nécessité l'y contraint. Or, soit par notre constitution corporelle, qui trouble le principe supérieur [l'intelligence avec la raison], soit par l'empire qu'ont sur nous les passions, c'est dans la

» et intellectus communiter in rationem humanam, præter quam in » beatis, vix scintillare videtur. Adesse quidem intelligentiam et » rationem propriam animabus humanis etiam non utentibus non » diffidet, quicunque cognoverit intelligentiam quoque rationemque » communem ubique vigere, rebusque quam minimis esse præsen- » tem. Interea notabis intellectum non esse adeo separatum quin » sit pars animæ ; item, sicut ignis semper calet, sic intellectum » intelligere semper, et potentiam in discursione positam discurrere » semper, quocunque modo discurrat, sive per rationes, sive per » imagines, more etiam somniantis ; potentiam similiter vegetalem » assidue vegetare. » *Voy. Enn.* II, liv. III, § 13 ; t. I, p. 183-184.

[1] *Voy.* t. I, p. 488, 5. — [2] Les bêtes n'ont que l'imagination et les sens. — [3] C'est-à-dire : Beaucoup d'hommes font plus usage de leur imagination et de leurs sens que de leur intelligence et de leur raison.

substance de l'homme (τὸ ὑποκείμενον) qu'il faut chercher la cause [qui empêche l'intelligence et la raison de dominer en nous]. Mais [la substance de l'homme étant composée d'une raison séminale et d'une matière], il semble au premier abord qu'il faut chercher la cause de ce fait dans la matière plutôt que dans la raison [séminale], et que ce qui domine en nous, ce n'est point la raison [séminale], mais la matière et la substance constituée de telle ou telle manière; cependant, il n'en est pas ainsi : ce qui remplit le rôle de substance à l'égard du principe supérieur [de l'intelligence et de la raison], c'est à la fois la raison [séminale], et ce qui est engendré par cette raison, et ce qui est selon cette raison ; par conséquent, ce n'est point la matière qui domine en nous, non plus que notre constitution corporelle.

En outre, on peut rapporter le caractère de chacun de nous (τὸ τοιόνδε εἶναι) à une vie antérieure : on dira alors que notre raison [séminale] a dégénéré par suite de nos antécédents, que notre âme a perdu de sa force en illuminant ce qui était au-dessous d'elle. D'ailleurs notre raison [séminale] contient en elle-même la raison même de la matière dont nous avons été faits, matière qu'elle trouve ou qu'elle rend conforme à sa nature[1]. En effet, la raison [séminale] d'un bœuf ne réside en aucune autre matière qu'en celle d'un

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 42. Dans son Commentaire, Ficin expose la pensée de Plotin d'une manière un peu plus claire : « Quod non » solum intelligentiæ communiter, sed etiam rationis quandoque » fulgor in animabus micare minime videatur, in causa est vel per- » versa nimium corporis compositio, tum inepta frequenter ingenio, » tum perturbationi parata, vel forte ratio seminalis animæ jamdiu » in habitum conversa brutalem, atque subinde corpus in materia » prout fert opportunitas sibi brutale conformans (si modo potentia » genitalis primam corpori qualitatem affert), ut anima tunc non » talis evadat omnino qualis nanciscatur et corpus, sed tale sibi » fingat corpus qualem naturam ipsa sibi jam conceperit, ut me- » rito in se facta deterior in deteriorem vitam transferatur et » sortem ». *Voy.* aussi *Enn.* II, liv. III, § 10, 11, 15, 16.

bœuf. C'est ainsi que l'âme, comme le dit Platon[1], se trouve destinée à passer dans des corps d'animaux autres [que l'homme], parce qu'elle s'est altérée ainsi que la raison [séminale], qu'elle est devenue propre à animer un bœuf au lieu d'un homme. Par ce décret de la justice divine, elle devient encore pire qu'elle n'était.

Mais pourquoi, dans l'origine, l'âme s'est-elle égarée et dépravée ? Nous l'avons dit souvent : tous les êtres n'occupent pas le premier rang ; il y en a qui ne tiennent que le deuxième ou le troisième, et qui, par conséquent, sont inférieurs aux premiers. Ensuite, un léger écart suffit pour nous faire sortir de la bonne voie. En outre, le rapprochement de deux choses différentes produit une combinaison qui constitue une troisième chose dérivée des deux premières : l'être ne perd pas les qualités qu'il a reçues avec l'existence ; s'il est inférieur, il a été créé inférieur dès l'origine, il est ce qu'il a été fait, il est inférieur en vertu même de sa nature; s'il en subit les conséquences, il les subit justement. Enfin, il faut tenir compte de notre vie antérieure, parce que tout ce qui nous arrive aujourd'hui résulte de nos antécédents[2].

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 42, 91. — [2] « Quatuor causas observabis » quibus anima nostra deterior quandoque possit evadere : primam, quia posita est ab initio post secundum ordinem animarum; secundam, quoniam momentum ab initio minimum longius » paulatim cadendo fit maximum; tertiam, quia, dum anima cum » alia quadam vel anima vel re forte concurrit, vel potius dum in » anima affectio quædam prior cum posteriore congreditur, ex tali » quodam congressu vis nova resultat, novumque inde facit effectum, sicut est in aliarum rerum commixtione repertum ; quartam, quia præcedentes actiones in vita præterita talem habitum » inchoaverunt vitæ præsenti. » (Ficin.) En résumé, nos vices ne résultent pas des facultés que nous avons reçues de Dieu, mais des habitudes que nous avons contractées volontairement. C'est ce que Némésius explique fort bien dans le passage suivant : « La faculté que nous avons de choisir se compose de deux

V. La Providence descend donc du commencement à la fin, en communiquant ses dons, non d'après la loi d'une égalité numérique, mais d'après celle d'une égalité de proportion, variant ses œuvres selon les lieux. De même, tout est lié dans l'organisation d'un animal, du principe à la fin : chaque membre a sa fonction propre, fonction supérieure ou inférieure, selon le rang qu'il occupe lui-même ; il a aussi ses passions propres, passions qui sont en harmonie avec sa nature et avec la place qu'il tient dans l'ensemble. Ainsi, qu'un organe soit frappé : si c'est l'organe vocal, il rend un son ; si c'est un autre organe, il pâtit en silence, ou exécute un mouvement qui est la conséquence de cette passion ; or, tous les sons, toutes les passions, toutes les actions forment dans l'animal l'unité de son, de vie, d'existence[1]. Les parties, étant diverses, ont des rôles divers : c'est ainsi que les pieds, les yeux, la raison discursive et

» facultés opposées : c'est ainsi que sont réunies la faculté de » mentir et celle de dire la vérité ; la faculté de vivre avec tempé- » rance et la faculté de vivre avec intempérance. Mais l'habitude n'est pas composée de même de deux choses contraires : par exemple, nous n'avons pas en même temps l'habitude de vivre avec tempérance et celle de vivre avec intempérance ; l'habitude de » mentir et celle de dire la vérité. Au contraire, les habitudes sont » distinctes et opposées comme les choses auxquelles elles s'ap- » pliquent : ainsi, la tempérance dépend d'une bonne habitude, et » l'intempérance d'une mauvaise. *Les vices ne résultent donc pas » des facultés, mais des habitudes et de la préférence.* En effet, ce » n'est pas la faculté qui nous rend intempérants et menteurs, c'est » la préférence ; il dépendait de nous de dire la vérité et de ne » pas mentir. Puis donc que le vice n'est point une faculté, mais » une habitude, nous ne devons pas attribuer nos vices à l'auteur » de nos facultés, mais seulement à nos habitudes, dont nous » sommes nous-mêmes les principes et les causes volontaires : car » nous pouvions, par nos efforts, contracter de bonnes habitudes » au lieu d'en contracter de mauvaises. » (*De la Nature de l'homme*, ch. XLI, p. 239, trad. de M. Thibault.)

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 13 ; t. I, p. 182-183.

l'intelligence ont des fonctions différentes. Mais toutes choses forment une unité, se rapportent à une seule Providence, en sorte que le Destin gouverne ce qui est en bas et que la Providence règne seule dans ce qui est en haut. En effet, tout ce qui se trouve dans le monde intelligible est ou raison, ou principe supérieur à la raison, savoir Intelligence et Ame pure. Ce qui en provient constitue la Providence, en tant qu'il en provient, qu'il est dans l'Ame pure et qu'il passe ensuite dans les animaux. De là naît la Raison [universelle] qui, étant distribuée en parts inégales, produit des choses inégales, comme le sont les membres d'un animal. A la Providence se rattachent comme conséquences les actions de l'homme dont les œuvres sont agréables à Dieu : car tout ce qui implique une raison providentielle est agréable à la Divinité[1]. Toutes les actions de cette espèce sont liées [au plan de la Providence] : elles ne sont pas faites par la Providence ; mais, quand l'homme ou un autre être, soit animé, soit inanimé, produit quelques actes, ceux-ci, s'ils ont quelque chose de bon, entrent dans le plan de la Providence, qui donne partout l'avantage à la vertu, redresse et corrige les erreurs[2]. C'est ainsi que

[1] ἦν γὰρ θεοφιλὴς ὁ λόγος τῆς προνοίας. Le sens de cette expression est expliqué par ce que Plotin dit plus loin de la *raison* et de la *providence* du médecin. — [2] S. Augustin explique de la même manière comment la Providence fait entrer dans son plan, non-seulement les actions qui sont bonnes, mais encore celles qui sont mauvaises : « Non diligit Deus mala, nec ob aliud nisi quia ordinis » non est ut Deus mala diligat. Et ordinem ideo multum diligit, quia » per eum non diligit mala. At vero ipsa mala qui possunt non esse » in ordine, quum Deus illa non diligat ? nam iste ipse est ma- » lorum ordo ut non diligantur a Deo. An parvus rerum ordo tibi » videtur, ut et bona Deus diligat et non diligat mala ? Ita nec » præter ordinem sunt mala quæ non diligit Deus, et ipsum tamen » ordinem diligit : hoc ipsum enim diligit diligere bona et non » diligere mala, quod est magni ordinis et divinæ dispositionis. » Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa

chaque animal maintient la santé de son corps par l'espèce de providence qui est en lui : survient-il une coupure, une blessure, aussitôt la raison [séminale] qui administre le corps de cet animal rapproche et cicatrise les chairs, rétablit la santé et rend leur force aux organes qui ont souffert.

Il suit de là que les maux sont des conséquences [de nos actions] : ils en constituent les effets nécessaires, non que nous soyons entraînés par la Providence, mais en ce sens que nous obéissons à un entraînement dont le principe est en nous-mêmes. Nous essayons bien alors de rattacher nous-mêmes nos actes au plan de la Providence, mais nous ne pouvons en rendre les conséquences conformes à sa volonté ; nos actes sont alors conformes soit à notre volonté, soit à quelque autre des choses qui sont dans l'univers, laquelle, en agissant sur nous, ne produit pas en nous une affection conforme aux intentions de la Providence. En effet, la même cause n'agit pas de la même manière sur des êtres divers, mais les effets éprouvés par chacun sont différents, comme l'est leur nature : ainsi, Hélène fait éprouver des émotions diverses à Pâris et à Idoménée[1]. De même, l'homme beau produit sur l'homme beau un autre effet que l'homme intempérant sur l'homme intempérant; l'homme beau et tempérant agit autrement sur l'homme beau et tempérant que sur l'intempérant et que l'intempérant sur lui-même. L'action faite par l'homme intempérant n'est faite ni par la Providence, ni selon la Providence[2].

» distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi » ex antitheticis quodammodo, quod nobis etiam in oratione ju- » cundum est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pulchri- » tudo figuratur. » (*De Ordine*, I, 7.) *Voy.* aussi *De Musica*, VI, 11.

[1] *Voy.* Alcinoüs, *De Doctrina Platonis*, XXVI. — [2] « Le vice con- » siste dans la privation du bien ; il n'est donc pas par lui-même et » n'a point d'existence réelle. Le mal n'est rien en effet par lui-même » en dehors du libre-arbitre : son nom exprime qu'il n'est pas le

L'action faite par l'homme tempérant n'est pas faite non plus par la Providence, puisque c'est lui-même qui la fait, mais elle est selon la Providence, parce qu'elle est conforme à la Raison [de l'univers]. Ainsi, quand un homme fait une chose qui est bonne pour sa santé, c'est lui-même qui fait cette chose, mais il la fait *selon la raison du médecin :* car c'est le médecin qui lui enseigne, en vertu de son art, quelles sont les choses salubres et les choses insalubres ; mais quand un homme fait une chose nuisible à sa santé, c'est lui-même qui la fait, et il la fait *contre la providence du médecin.*

VI. Comment donc [si les choses mauvaises ne sont pas selon la Providence] les devins et les astrologues peuvent-ils prédire les choses qui sont mauvaises? C'est par l'enchaînement qui existe entre les contraires, entre la forme et la matière, par exemple, dans un animal composé. C'est ainsi qu'en contemplant la forme et la raison [séminale] on contemple par là même l'être qui reçoit la forme : car on ne contemple pas de la même manière l'animal intelligible et l'animal composé; ce que l'on contemple dans l'animal composé, c'est la raison [séminale] qui donne la forme à ce qui est inférieur. Donc, puisque le monde est un animal, quand on contemple les choses qui y arrivent, on contemple en même temps les causes qui les font naître, la Providence qui y préside et dont l'action s'étend

» bien; or ce qui n'est pas n'a point d'existence réelle. Dieu n'est » donc pas la cause des maux, puisqu'il est l'auteur des choses qui » existent et non de celles qui n'existent pas, qu'il a fait la vue et » non la cécité, qu'il a donné pour fin au libre-arbitre la vertu et » non l'absence de la vertu, qu'il a établi que la possession des » biens serait la récompense d'une vie conforme à la vertu, sans » soumettre la nature humaine à sa volonté par la contrainte et la » nécessité, ni entraîner celle-ci à l'honnête malgré elle comme » une machine animée. » (S. Grégoire de Nysse, *Catechetica oratio*, 7.) *Voy.* aussi les extraits de S. Denys l'Aréopagite dans les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume.

avec ordre à tous les êtres et à tous les événements, c'est-à-dire à tous les animaux, à leurs actions et à leurs dispositions, lesquelles sont dominées par la Raison et mêlées de Nécessité. On contemple ainsi ce qui a été mélangé dès l'origine et qui est encore mélangé continuellement. Il en résulte qu'on ne peut pas, dans ce mélange, distinguer la Providence de ce qui est conforme à la Providence, ni de ce qui provient de la substance [c'est-à-dire de la matière, et qui est, par conséquent, informe et mauvais]. Ce n'est pas là l'œuvre de l'homme, fût-il sage et divin; on ne peut accorder qu'à Dieu un pareil privilége[1]. En effet, la fonction du devin n'est pas de connaître la cause (διότι), mais le fait (ὅτι); son art consiste à lire les caractères qui sont tracés par la nature, et qui indiquent invariablement l'ordre et l'enchaînement des faits, ou plutôt à étudier les signes du mouvement universel, lesquels annoncent le caractère de chaque être avant qu'on puisse le découvrir en lui. Tous les êtres, en effet, exercent les uns sur les autres une influence réciproque et concourent ensemble à la constitution et à la perpétuité du monde[2]. L'analogie révèle la marche des choses à celui qui l'étudie, parce que toutes les espèces de divination sont fondées sur ses lois : car toutes les choses ne devaient pas dépendre les unes des

[1] Ficin commente ainsi ce passage : « Quemadmodum et ipse » mundus et res in eo ex formoso constant atque deformi, perfec- » tionesque naturarum paulatim desinunt in defectus, sic et omnium » actiones. Itaque ex ipso actionum recto vigore longius descen- » dente præsentiri potest obliquitas earumdem atque defectus; sed » tale præsagium ex principiis extrema prospiciens ad Deum per- » tinet atque divinos; cæteri vero non per causas quidem latentes, » sed per indicia, quæ palam causas comitantur, futura prævident » in præsentibus. » Plotin paraît ici faire allusion à la doctrine que Chrysippe professait sur la Prescience divine, et que Cicéron a exposée dans ses traités *Du Destin* et *De la Divination*. Les idées de Plotin lui-même ont été éclaircies et développées par Proclus (*Dix Doutes*, § 2). — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 7; t. I, p. 174.

autres, mais avoir ensemble des rapports fondés sur leur ressemblance[1]. C'est ce qu'on veut exprimer sans doute quand on dit que l'analogie embrasse tout[2]. Or, qu'est-ce que l'analogie? c'est une relation entre le pire et le pire, le meilleur et le meilleur, un œil et l'autre œil, le pied et l'autre pied, entre la vertu et la justice, le vice et l'injustice. Si donc l'analogie règne dans l'univers, la divination est possible. L'influence qu'un être exerce sur un autre est conforme aux lois de l'influence que les membres de l'animal universel doivent exercer les uns sur les autres. L'un n'engendre pas l'autre ; tous sont engendrés ensemble; mais chacun est affecté selon sa nature, l'un d'une manière, l'autre d'une autre. C'est ainsi que la Raison de l'univers est une.

VII. C'est parce qu'il y a dans le monde des choses meilleures qu'il y en a aussi de pires. Comment, dans ce qui est varié, le pire peut-il exister sans le meilleur, ou le meilleur sans le pire? Il ne faut donc pas accuser le meilleur à cause de l'existence du pire, mais se réjouir de la présence du meilleur parce qu'il communique un peu de sa perfection au pire. Vouloir anéantir le pire dans le monde, c'est anéantir la Providence même[3]. A quoi peut-elle, en

[1] *Voy.* le livre précédent, § 6, p. 14. — [2] « Le meilleur des liens » est celui qui réunit le plus parfaitement en un seul corps et lui-» même et les deux corps qu'il unit. Or, il est de la nature de la » *proportion* (ἀναλογία) d'atteindre parfaitement ce but. » (Platon, *Timée*, p. 31 ; tr. de M. H. Martin, p. 91.) — [3] « La partie du meilleur » tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de » cette partie, puisque la partie d'une belle chose n'est pas tou-» jours belle, pouvant être tirée du tout ou prise dans le tout » d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistaient » dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la » matière, l'or, l'eau, et autres corps supposés homogènes ou simi-» laires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait » belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressem-» blante au tout; mais il n'en est pas ainsi dans les choses rela-

effet, s'appliquer [si on anéantit le pire]? Ce n'est pas à elle-même, ni au meilleur : car, lorsque nous parlons de la Providence suprême, nous l'appelons suprême par rapport à ce qui lui est inférieur. Le principe [suprême] est en effet ce à quoi toutes choses se rapportent, ce en quoi toutes existent simultanément, constituant ainsi le tout. Toutes choses procèdent de ce principe, tandis qu'il demeure renfermé en lui-même. C'est ainsi que, d'une seule racine, qui demeure en elle-même, sortent une foule de parties, qui offrent chacune sous une forme différente l'image de leur principe : de ces parties, les unes touchent à la racine, les autres, s'en éloignant, se divisent et se subdivisent jusqu'aux rameaux, aux branches, aux feuilles et aux fruits; les unes demeurent [comme les rameaux], les autres sont dans un devenir perpétuel, comme les feuilles et les fruits. Les parties qui sont dans un devenir perpétuel renferment en elles-mêmes les raisons [séminales] des parties dont elles procèdent [et qui demeurent]; elles semblent disposées à être elles-mêmes de petits arbres; si elles engendraient avant de périr, elles n'engendreraient que ce qui est près d'elles. Quant aux parties [qui demeurent et] qui sont creuses, telles que les rameaux, elles reçoivent de la racine la sève qui doit les remplir : car elles ont une nature différente [de celle des feuilles, des fleurs et des fruits]. Il en résulte que les extrémités des rameaux éprouvent des passions [des modifications] qu'elles paraissent ne tenir que des parties voisines; les parties qui touchent à la racine sont passives d'un côté et actives de l'autre ; le principe est

» tives... S. Thomas d'Aquin a entrevu ces choses lorsqu'il a dit : *Ad* » *prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem bonitatis* » *defectum in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto* (*Summa* » *contra Gentes*, II, 71). Thomas Gatakerus, dans ses Notes sur le » livre de Marc-Aurèle, cite aussi des passages des auteurs qui » disent que *le mal des parties est souvent le bien du tout.* » (Leibnitz, *Théodicée*, II, § 213, 214.) *Voy.* aussi ci-dessus, p. 48, 67, 74.

lui-même lié à tout. Les parties diffèrent de plus en plus les unes des autres dans leurs relations à mesure qu'elles s'éloignent davantage de la racine, quoiqu'elles sortent toutes du même principe[1]. Tels sont les rapports qu'ont entre eux des frères qui se ressemblent parce qu'ils sont nés des mêmes parents.

[1] Ficin commente ainsi ce passage : « Intelligere et generare in » Deo sunt unicus actus, cui subest et intelligentia quædam animæ » mundi, artis instar, et animæ mundanæ vegetalis potentia, loco » naturæ ; his vero subest mundi corpus, sic animatum ut corpus » animalis et plantæ. Conspirant enim tria hæc invicem, divina » Mens, Anima mundi, Natura, in quibus omnia mundana sic insunt, » ut totum comprehendatur in quolibet. Horum igitur conspiratio » *radix mundani arboris* nominatur, sive *radicalis vigor* per » arborem totus ubique diffusus. In arbore vero mundano res jam » ita sunt differentes, ut a radice stipes, ab hoc rami multi, ab his » surculi plures, ab his folia pomaque complurima; in quibus, » quamvis extremis, radicis vigor ipse servatur aptus ad propagan- » dum. In his igitur considerare licet : primum, mundana omnia, » quantumcunque inter se disjuncta videantur, invicem tamen esse » connexa eidemque subnexa principio, deinde facile inter se in » actione et passione posse communicare ; præterea, facillime regi » ab eodem omnia ubique manente, et in unum articulatim ad nervi » modum cuncta penitus connectente. » Le P. Thomassin, s'inspirant de Denys d'Alexandrie (cité par S. Athanase, *Lettre sur l'opinion de Denys*, § 18), emploie une image semblable en parlant de la Trinité : « Et flores fructusque arborum arbores ipsimet sunt quædam, » etsi, qua arboris sunt eique insiti sunt, jam unam cum ea arbo- » rem constituant, cujus ubertas, unitati haud inimica, id postulat » ut fructibus floribusque suis exornetur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 65.) Enfin, Creuzer rapproche de la comparaison employée par Plotin ce passage de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, V, p. 689) : αὐτίκα τὴν φρόνησιν θείαν ἀλληγορῶν ὁ Μωϋσῆς ξύλον ζωῆς ὠνόμασεν, ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτευμένον· ὃς δὴ παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πεφύτευκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα, κ. τ. λ. Voy. en outre ci-après le § 9 du livre VIII et les notes qui l'accompagnent.

LIVRE QUATRIÈME

DU DÉMON QUI EST PROPRE A CHACUN DE NOUS[1].

I. Parmi les principes, il en est qui produisent leur *hypostase* (ὑπόστασις[2]) en demeurant immobiles[3]. Quant à l'Ame universelle, elle entre en mouvement pour engendrer son hypostase, savoir, la Puissance sensitive avec la Nature [Puissance végétative], et descendre par cette dernière jusque dans les plantes[4]. L'âme même qui réside en nous a pour hypostase la Nature; cependant la Nature ne domine pas alors, parce qu'elle n'est qu'une partie de notre être[5]. Mais, quand la Nature est engendrée dans les plantes, c'est elle qui domine, parce qu'elle est alors en quelque sorte seule. La Nature n'engendre donc rien, ou du moins, si elle engendre[6], c'est une chose fort différente d'elle-même [la Matière] : car la vie s'arrête à la Nature; ce qui naît de la Nature est complétement privé de vie. Tout ce qui est né de l'Ame univer-

[1] Ce livre se rattache par son sujet à la question générale du Destin et de la Providence. Mais il est lié beaucoup plus étroitement au suivant (*De l'Amour*), dans lequel Plotin parle aussi des *démons* (principalement § 6 et 7), et qu'il nous paraît indispensable de lire avec le livre quatrième pour bien comprendre la doctrine de notre auteur. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Ficin rend ce mot par *subsidens actus* (*acte substantiel*).— [3] Ce sont le Bien et l'Intelligence. — [4] *Voy. Enn.* V, liv. II, § 3. — [5] Il faut lire οὐ κρατεῖ μέρος οὖσα, en ajoutant la négation, ou bien μέρος οὖσαν, comme le fait M. Kirchhoff : car il y a une opposition entre ces deux phrases. — [6] Nous n'adoptons pas ici la correction faite par M. Kirchhoff, qui retranche γεννᾷ : la suite des idées nécessite la répétition de ce mot.

avant la Matière est né informe, mais a reçu une forme en se tournant vers le principe qui l'a engendré et qui le nourrit en quelque sorte. Ce qui est né de la Nature n'est plus une forme de l'Ame, parce que ce n'est plus une espèce de vie; c'est l'*indétermination absolue* (ἀοριστία παντελής). Les choses antérieures [à la Matière, savoir, la Puissance sensitive et la Nature] sont indéterminées sans doute, mais dans leur forme seulement; elles ne sont pas absolument indéterminées; elles ne sont indéterminées que sous le rapport de leur perfection. La Matière, au contraire, est absolument indéterminée. Quand elle arrive à être parfaite, elle devient le corps, en recevant la forme que comporte sa puissance[1] et qui est le réceptacle du principe qui l'a engendrée et qui la nourrit. C'est la seule trace qu'il y ait des choses de là-haut dans le corps, qui occupe le dernier rang parmi les choses d'ici-bas.

II. C'est à cette Ame [universelle] surtout que s'appliquent ces paroles de Platon : « L'âme en général prend soin de tout ce qui est inanimé[2]. » Les autres âmes [les âmes particulières] sont dans des conditions différentes. « L'âme fait le tour du ciel [ajoute Platon], en prenant suc- » cessivement des formes diverses. » Ces formes sont la *forme rationnelle*, la *forme sensitive*, la *forme végéta-*

[1] *Voy.* t. I, p. 249. — [2] Voici dans son intégrité le passage de Platon cité par Plotin : « L'âme en général prend soin de la nature » inanimée (πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου), et fait le » tour de l'univers sous diverses formes. Tant qu'elle est parfaite et » conserve ses ailes dans toute leur force, elle plane dans la région » éthérée et gouverne le monde entier; mais, quand ses ailes tom- » bent, elle est emportée çà et là, jusqu'à ce qu'elle s'attache à » quelque chose de solide, où elle fait dès lors sa demeure. L'âme » s'étant ainsi approprié un corps terrestre, et ce corps paraissant » se mouvoir lui-même à cause de la force qu'elle lui communique, » on appelle être vivant cet assemblage d'un corps et d'une âme, et » on y ajoute le nom de mortel. » (*Phèdre*, p. 246; t. VI, p. 48 de la trad. de M. Cousin.)

tive. La partie qui domine dans l'âme remplit la fonction qui lui est propre; les autres restent inactives et lui semblent en quelque sorte extérieures. Dans l'homme, ce ne sont pas les puissances inférieures de l'âme qui dominent : elles existent seulement avec les autres ; ce n'est pas non plus la meilleure puissance [la raison] qui domine toujours : les puissances inférieures ont également leur place. Aussi l'homme [outre qu'il est un être raisonnable] est-il encore un être sensitif, parce qu'il possède les organes des sens. Il est également un être végétatif sous beaucoup de rapports : car son corps se nourrit et engendre comme une plante. Toutes ces puissances [la raison, la sensibilité, la puissance végétative] agissent donc ensemble dans l'homme; mais c'est d'après la meilleure d'entre elles qu'on qualifie la forme totale de cet être [en l'appelant un être raisonnable]. L'âme, en sortant du corps, devient la puissance qu'elle a développée le plus[1]. Fuyons donc d'ici-bas et élevons-nous au monde intelligible, pour ne pas tomber dans la vie purement sensitive, en nous laissant aller à suivre les images sensibles, ou dans la vie végétative, en nous abandonnant aux plaisirs de l'amour physique et à la gourmandise; élevons-nous, dis-je, au monde intelligible, à l'Intelligence, à Dieu.

Ceux qui ont exercé les facultés humaines renaissent hommes. Ceux qui n'ont fait usage que de leurs sens passent dans des corps de brutes[2], et particulièrement dans des corps de bêtes féroces, s'ils se sont abandonnés aux emportements de la colère; de telle sorte que, même en ce cas, la différence des corps qu'ils animent est conforme à la différence de leurs penchants. Ceux qui n'ont cherché qu'à

[1] Proclus dit de même : « Toute âme est la partie qu'elle développe par sa vie, et c'est d'après cette partie qu'elle se définit. » (*Commentaire sur l'Alcibiade*, t. II, p. 114.) — [2] Plotin se borne ici à reproduire des passages empruntés aux dialogues de Platon. *Voy.* à ce sujet les remarques qui se trouvent dans les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume.

satisfaire leur concupiscence et leurs appétits passent dans des corps d'animaux lascifs et gloutons[1]. Enfin ceux qui, au lieu de suivre leur concupiscence ou leur colère, ont plutôt dégradé leur sens par leur inertie, sont réduits à végéter dans des plantes : car ils n'ont dans leur existence antérieure exercé que leur puissance végétative, et ils n'ont travaillé qu'à devenir des arbres (δενδρωθῆναι)[2]. Ceux qui ont trop aimé les jouissances de la musique, et qui ont d'ailleurs vécu purs, passent dans des corps d'oiseaux mélodieux. Ceux qui ont régné tyranniquement deviennent des aigles, s'ils n'ont pas d'ailleurs d'autre vice[3]. Enfin, ceux qui ont parlé avec légèreté des choses célestes, tenant toujours leurs regards élevés vers le ciel, sont changés en oiseaux qui volent toujours vers les hautes régions de l'air[4]. Celui qui a acquis les vertus civiles redevient homme; mais, s'il ne possède pas ces vertus à un degré suffisant, il est

[1] « Ceux qui se sont abandonnés à l'intempérance, aux excès de » l'amour et de la bonne chère, et qui n'ont eu aucune retenue, » entrent vraisemblablement dans des corps d'ânes et d'animaux » semblables. Et ceux qui n'ont aimé que l'injustice, la tyrannie et » les rapines, vont animer des corps de loups, d'éperviers, de fau- » cons. La destinée des autres âmes est relative à la vie qu'elles » ont menée. » (Platon, *Phédon*, t. I, p. 242, trad. de M. Cousin.) — [2] « Tout ce qui participe à la vie peut à très-juste titre être appelé » *animal;* et ce dont nous parlons [le végétal] participe du moins » à la troisième espèce d'âme que l'on dit être placée entre le » diaphragme et le nombril, et dans laquelle il ne peut y avoir ni » opinion, ni raison, ni intelligence, mais des sensations agréables » et douloureuses, avec des désirs. » (Platon, *Timée*, p. 77; trad. de M. H. Martin, p. 207.) — [3] « Er avait vu l'âme qui avait appartenu » à Orphée choisir la condition d'un cygne... L'âme de Thamyris » avait choisi la condition d'un rossignol... L'âme d'Agamemnon, » ayant en aversion le genre-humain à cause de ses malheurs pas- » sés, prit la condition d'aigle. » (Platon, *République*, liv. X; t. X, p. 291, trad. de M. Cousin.) — [4] « Quant à la race des oiseaux, qui a » des plumes au lieu de poils, elle résulta d'une petite modification » de ces hommes exempts de malice, mais légers, qui aiment beau-

transformé en un animal sociable, tel que l'abeille ou tout autre être de cette espèce[1].

III. Qu'est donc notre démon? C'est une des puissances de notre âme. Qu'est notre dieu? C'est également une des puissances de notre âme[2]. [Est-ce la puissance qui agit principalement en nous comme le croient quelques-uns?] Car la puissance qui agit en nous semble être ce qui nous conduit, puisque c'est le principe qui domine en nous[3]. Est-ce là le démon auquel nous sommes échus pendant le cours de

» coup à parler des choses célestes, mais qui croient bonnement » que c'est du témoignage des yeux qu'on peut tirer sur ces objets » les preuves les plus infaillibles. » (Platon, *Timée*, p. 91; trad. de M. H. Martin, p. 243.)

[1] « Les plus heureux d'entre eux et les mieux partagés sont ceux » qui ont exercé cette vertu sociale qu'on nomme la modération et » la justice, qu'on acquiert par habitude et par exercice, sans » philosophie et sans réflexion : car il est probable qu'ils rentre- » ront dans une espèce analogue d'animaux paisibles et sociaux, » comme des abeilles, des guêpes, des fourmis, ou même qu'ils ren- » treront dans des corps humains et qu'il en résultera des hommes » de bien. » (Platon, *Phédon;* t. I, p. 242, trad. de M. Cousin.) — [2] Tout ce passage est fort obscur dans le grec par suite de la concision du texte. Nous donnons le sens qui s'accorde le mieux avec la liaison des idées. Plotin vient d'expliquer comment une faculté devient dominante en nous. Dans les lignes qui suivent, il fait voir que nous avons pour démon ou pour dieu la faculté qui est immédiatement supérieure à notre faculté dominante, c'est-à-dire notre *idéal*, comme il le dit p. 110 : « L'amour qui conduit chaque âme à » l'essence du Bien, et qui appartient à la partie la plus élevée, » doit être regardé comme un dieu. Quant à l'amour qui appar- » tient à l'âme mêlée à la matière, c'est un démon. » — [3] Plotin n'expose pas ici son opinion propre, mais une opinion étrangère qu'il écarte. On le voit par un passage où Proclus combat cette opinion ainsi que l'opinion de Plotin lui-même : « Nous n'ap- » prouverons pas ceux qui disent que notre démon est la partie de » notre âme qui agit en nous, la raison, par exemple, dans ceux » qui vivent selon la raison, et le principe irascible dans ceux qui » sont irascibles. Nous n'approuverons pas non plus ceux qui » [comme Plotin] regardent comme notre démon la partie de notre

notre vie[1]? Non : notre démon est la puissance immédiatement supérieure à celle que nous exerçons : car elle préside à notre vie sans agir elle-même. La puissance qui agit en nous est la puissance inférieure à celle qui préside à notre vie, et c'est elle qui nous constitue essentiellement. Si donc nous vivons de la vie sensitive, nous avons pour démon la Raison ; si nous vivons de la vie rationnelle, nous avons pour démon le principe supérieur à la raison [l'Intelligence], principe qui préside à notre vie, mais n'agit pas lui-même et laisse agir la puissance inférieure. Platon dit avec vérité que « nous choisissons notre dé- » mon » : car, par le genre de vie que nous préférons, nous choisissons le démon qui préside à notre vie. Pourquoi

» âme immédiatement supérieure à celle qui agit en nous, la » raison, par exemple, dans les hommes irascibles, le principe » irascible dans les hommes livrés à la concupiscence. » (Proclus, *Commentaire sur l'Alcibiade*, t. II, p. 202.)

[1] Voici le passage de Platon que Plotin commente ici : « Ames » passagères, vous allez recommencer une nouvelle carrière et » renaître à la condition mortelle. Vous ne devez point échoir en » partage à un génie : vous choisirez chacune le vôtre. Celle que » le sort appellera choisira la première, et son choix sera irrévo- » cable. La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore » et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix : » Dieu est innocent..... Après que toutes les âmes eurent fait choix » d'une condition, elles s'approchèrent de Lachésis dans l'ordre » suivant lequel elles avaient choisi ; la Parque donna à chacune le » génie qu'elle avait préféré, afin qu'il lui servît de gardien durant » le cours de sa vie mortelle et qu'il lui aidât à remplir sa destinée. » Ce génie la conduisait d'abord à Clotho, qui de sa main et d'un » tour de fuseau confirmait la destinée choisie. Après avoir touché » le fuseau, il la menait de là vers Atropos, qui roulait le fil pour » rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clotho. Ensuite, sans » qu'il fût désormais possible de retourner en arrière, on s'avan- » çait vers le trône de la Nécessité, sous lequel l'âme et son génie » passaient ensemble. » (Platon, *République*, liv. X, p. 617, 620 ; t. X, p. 287, 293 de la trad. de M. Cousin.) *Voy.* aussi *Enn.* II, liv. III, § 9, 15.

donc nous conduit-il? Il nous conduit durant le cours de notre vie mortelle [parce qu'il nous est donné pour nous aider à accomplir notre destinée]; mais il ne peut plus nous conduire quand notre destinée est accomplie, parce que la puissance à l'exercice de laquelle il présidait laisse agir à sa place une autre puissance (car elle est morte, puisque la vie dans laquelle elle agissait est terminée). Cette autre puissance veut agir à son tour, et, après avoir établi sa prépondérance, elle s'exerce durant le cours d'une nouvelle vie, ayant elle-même un autre démon[1]. Si nous venons alors à nous dégrader en laissant prévaloir en nous une puissance inférieure, nous en sommes punis. En effet, le méchant déchoit, parce que la puissance qu'il a développée dans sa vie le fait descendre à l'existence de la brute en le rendant semblable à elle par ses mœurs. S'il pouvait suivre le démon qui lui est supérieur, il deviendrait lui-même supérieur en partageant sa vie. Il prendrait ensuite pour guide une partie de lui-même supérieure à celle qui le gouverne, puis une autre partie supérieure encore, jusqu'à ce qu'il fût parvenu à la plus élevée. En effet, l'âme est plusieurs choses, ou plutôt, elle est toutes choses : elle est à la fois les choses inférieures et les choses supérieures ; elle contient tous les degrés de la vie[2]. Nous sommes chacun en quelque sorte le monde

[1] Nous ferons pour ce passage la même remarque que pour le commencement de ce paragraphe. La traduction de Ficin est elle-même aussi obscure que le texte. On ne trouve dans son Commentaire que les lignes suivantes qui soient susceptibles d'éclaircir un peu notre texte : « Post hanc in terreno corpore vitam, dæmon animam ad judicium ducit, antequam ad corpus terrenum redeat : » *dæmon*, dico, *alius, quatenus alia tunc in anima species sit vivendi.* » On lit dans le livre suivant, § 7, p. 116 : « Ceux qui sont » subordonnés à des démons divers sont subordonnés successivement à tel ou tel démon. Ils laissent reposer celui qu'ils avaient » antérieurement pour guide, et font présider à leurs actes une » autre puissance de leur âme, laquelle est immédiatement supérieure à celle qui agit en eux. » — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VI, § 3.

intelligible : nous sommes liés par notre partie inférieure au monde sensible, et par notre partie supérieure au monde intelligible ; nous demeurons là-haut par ce qui constitue notre essence intelligible ; nous sommes attachés ici-bas par les puissances qui tiennent le dernier rang dans l'âme. Nous faisons passer ainsi de l'intelligible dans le sensible une émanation ou plutôt un acte qui ne fait rien perdre à l'intelligible[1].

IV. La puissance qui est l'acte de l'âme est-elle toujours unie à un corps ? Nullement. Quand l'âme se tourne vers les régions supérieures, elle y élève cette puissance avec elle. L'Ame universelle élève-t-elle aussi avec elle-même au monde intelligible la puissance inférieure qui est son acte [la Nature][2] ? Non : car elle n'incline pas vers sa partie inférieure, parce qu'elle n'est ni venue ni descendue dans le monde ; mais, tandis qu'elle reste en elle-même, le corps du monde vient s'unir à elle et s'offrir au rayonnement de sa lumière ; il ne lui cause pas d'ailleurs d'inquiétude, parce qu'il n'est exposé à aucun péril[3]. Quoi, le monde n'a-t-il point de sens ? « Il n'a point la vue, dit Timée : car il n'a point d'yeux. Il » n'a pas non plus d'oreilles, ni de narines, ni de langue[4]. » A-t-il, comme nous, le sentiment de ce qui se passe en lui ? Comme toutes choses se passent en lui uniformément selon la nature, il est, sous ce rapport, dans une espèce de repos ; par conséquent il n'éprouve pas de plaisir. La puissance végétative est en lui sans y être présente ; il en est de même de la puissance sensitive. Au reste, nous reviendrons ailleurs sur le monde[5]. Pour le moment, nous en avons dit tout ce qui se rapporte à la question que nous traitons.

[1] Ce passage de Plotin est cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 324. — [2] *Voy.* Plotin, t. I, p. 180, 191. — [3] *Ibid.*, p. 146, 262, 275. — [4] « Le monde n'avait nullement besoin » d'yeux, puisqu'il ne restait rien de visible hors de lui-même, ni » d'oreilles, puisqu'il n'y avait rien à entendre. Il n'y avait pas non » plus d'air autour de lui qu'il eût besoin de respirer. » (Platon, *Timée*, p. 33 ; p. 93 de la trad. de M. H. Martin.) — [5] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 26.

V. Mais si [avant de venir sur la terre] l'âme choisit sa vie et son démon, comment conservons-nous encore notre liberté? C'est que ce qu'on appelle *choix* désigne d'une manière allégorique le caractère de l'âme et la disposition générale qu'elle a partout. — Mais [dira-t-on], si le caractère de l'âme est prépondérant, si l'âme est dominée par la partie que la vie précédente a rendue la plus active en elle, ce n'est plus le corps qui est pour elle la cause du mal : car, si le caractère de l'âme est antérieur à son union avec le corps, si elle a le caractère qu'elle a choisi, si, comme le dit Platon, elle ne change pas son démon [1], ce n'est pas ici-bas qu'un homme peut devenir bon ou mauvais. — L'homme est en puissance bon et mauvais également. Il devient en acte l'un ou l'autre [par son choix] [2].

Qu'arrivera-t-il donc si un homme vertueux a un corps d'une mauvaise nature, un homme vicieux un corps d'une bonne nature? — La bonté de l'âme a plus ou moins d'influence sur la bonté du corps. Les choses extérieures ne changent pas le caractère choisi par l'âme. Quand Platon dit que les sorts sont répandus devant les âmes, ensuite que les diverses espèces de conditions sont étalées devant elles, enfin que la fortune de chacun résulte du choix qu'il fait parmi les diverses espèces de vie présentes, choix qu'il fait selon son caractère [3], il attribue évidemment à l'âme le pouvoir de rendre conforme à son caractère la condition qui lui est échue [4].

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 93, note 1. — [2] Porphyre complète la pensée de Plotin dans sa *Lettre à Marcella* (§ 29, p. 50) : « N'accusons » pas la chair d'être la cause des grands maux; n'imputons pas nos » infortunes aux choses qui nous entourent; cherchons-en plutôt » les causes dans notre âme. » C'est précisément la doctrine que S. Augustin reproche à Plotin et à Porphyre de ne pas avoir professée assez explicitement. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 434. — [3] *Voy.* Platon, *République*, X, p. 617-620; t. X, p. 287-293, trad. de M. Cousin. — [4] Proclus interprète de la même manière ce passage de la *République* (*Comm. sur l'Alcibiade*, t. II, p. 302-305.)

Au reste, notre démon ne nous est pas tout à fait extérieur, et, d'un autre côté, il n'est pas lié à nous, n'agit pas en nous : il est nôtre, en ce sens qu'il a un certain rapport avec notre âme; il n'est pas nôtre, en ce sens que nous sommes tels hommes, menant telle vie sous sa surveillance. C'est ce que signifient les termes dont Platon se sert dans le Timée[1]. Si on les prend dans notre sens, tout s'explique; sinon, Platon se contredit.

On comprend encore ainsi pourquoi il dit que notre démon nous aide à remplir la destinée que nous avons choisie[2]. En effet, présidant à notre vie, il ne nous permet pas de descendre beaucoup au-dessous de la condition dont nous avons fait choix. Mais ce qui agit alors, c'est le principe qui est au-dessous du démon, et qui ne peut ni le dépasser, ni l'égaler : car il ne saurait devenir autre qu'il n'est.

VI. Quel est donc l'homme vertueux? C'est celui dans lequel agit la partie la plus élevée de l'âme. Il ne mériterait plus d'être appelé vertueux si son démon concourait à ses actes. Or, c'est l'intelligence qui agit dans l'homme vertueux. Celui-ci est donc un démon, ou vit selon un démon ;

[1] « Pour ce qui concerne l'espèce d'âme la plus parfaite qui soit » en nous, il faut considérer que Dieu l'a donnée à chacun de nous » comme un génie divin, elle qui habite le sommet de notre corps, » et de laquelle nous pouvons dire au plus juste titre qu'en vertu » de sa parenté céleste elle nous élève de terre, comme étant des » plantes, non de la terre, mais du ciel. » (Platon, *Timée*, p. 90; trad. de M. H. Martin, p. 239.) Ficin commente ainsi ce passage de Plotin : « In tota vero hac disputatione memento non posse vel » rerum nostrarum conditionem, vel Platonicorum verborum ordi- » nem rite teneri, nisi præter *externos* dæmones *interni* quidam » sint, atque vicissim, aliique aliis proprie coaptentur : item poten- » tiam affectionemque animæ, quæ proxime est sub intimo dæmone, » versari inter vitæ præsentis opera, propriumque esse operum » effectorem; dæmonem vero velut aurigam effectoris hujus atque » rectorem; atque hanc ipsam effectricem negotiosamque poten- » tiam, neque supra dæmonis vires agere quidquam, neque rursus » æqualia dæmonis dignitati. » — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 93, note 1.

son démon d'ailleurs est Dieu[1]. Ce démon est-il au-dessus de l'Intelligence? Oui, si l'âme a pour démon le principe supérieur à l'Intelligence [le Bien]. Mais pourquoi l'homme vertueux ne jouit-il pas de ce privilége dès le principe? A cause du trouble qu'il a éprouvé en tombant dans la génération. Il a cependant en lui, même avant l'exercice de la raison, un désir qui le porte aux choses qui lui sont propres[2]. Mais ce désir dirige-t-il souverainement? Non, pas souverainement : car l'âme est disposée de telle sorte que, devenant telle dans telles circonstances, elle adopte telle vie et suit telle inclination.

Platon dit que le démon conduit l'âme aux enfers, et qu'il ne reste pas attaché à la même âme, à moins que celle-ci ne choisisse encore la même condition[3]. Que fait-il

[1] « Les âmes parfaites, qui vivent dans la génération sans s'y » mêler, ayant choisi une vie conforme à leur dieu, *vivent selon un » démon qui est Dieu* et qui les avait unies à leur dieu propre quand » elles demeuraient là-haut. C'est pourquoi l'Égyptien admira Plo- » tin parce qu'il avait pour démon un dieu. » (Proclus, *Comm. sur l'Alcibiade*, t. II, p. 198.) L'Égyptien dont parle ici Proclus n'est pas Jamblique, comme le dit M. Cousin dans sa note sur ce passage (p. 340), mais le prêtre dont il est question dans la *Vie de Plotin*, § 10, t. I, p. 12. Au reste, tout ce § 10, dans lequel Porphyre attribue à Plotin un *démon d'une nature divine*, est le meilleur commentaire de ce passage. — [2] Ficin commente ainsi ce passage : « Tum vero ait Plotinus animam nostram non formari semper intel- » ligentia : quoniam statim ab initio, ob operosam generationis » fabricam, actus potentiæ vegetalis supra modum intenditur, ad » quem et similia præcipitatur imaginatio, circa quam et similia ne- » gotiatur et ratio; hæc vero intelligentiæ sunt opposita. Verumta- » men antequam discursionibus rationis utamur, appetimus ipsum » verum naturaliter atque bonum, per ipsam scilicet cognoscendi » potentiam. Quum vero hæc non appetat aliquid prorsus incogni- » tum, inest saltem menti veri bonique forma naturaliter insita. » — [3] « Lorsque quelqu'un est mort, le même génie qui a été chargé » de lui pendant sa vie le conduit dans un lieu où les morts se » rassemblent pour être jugés avant d'aller dans l'autre monde, » avec le même conducteur auquel il a été ordonné de les con-

avant ce choix? Platon nous apprend que le démon conduit l'âme au jugement, qu'il reprend après la génération la même forme qu'il avait auparavant; ensuite, comme si une autre existence commençait alors, pendant le temps qui s'écoule d'une génération à l'autre, le démon préside aux châtiments des âmes, et cette période est moins pour elles une période de vie qu'une période d'expiation.

Les âmes qui entrent dans des corps de brutes ont-elles aussi un démon? — Oui, sans doute, mais un démon méchant ou stupide.

Quelle est la condition des âmes qui se sont élevées là-haut? Les unes sont dans le monde sensible, les autres en sont dehors.

Les âmes qui sont dans le monde sensible habitent dans le soleil, ou dans quelque planète, ou dans le firmament, selon qu'elles ont plus ou moins développé leur raison. Il faut en effet savoir que notre âme contient en elle-même non-seulement le monde intelligible, mais encore une disposition conforme à l'Ame du monde. Or, cette dernière étant par ses puissances diverses répandue dans les sphères mobiles et dans la sphère immobile, notre âme doit posséder des puissances qui soient conformes à celles-ci et qui exercent chacune leur fonction propre. Les âmes qui se rendent d'ici-bas dans le ciel vont habiter l'astre qui est en harmonie avec leurs mœurs et avec la puissance qu'elles ont développée, avec leur dieu ou leur démon; alors elles auront ou le même démon, ou le démon qui est supérieur à la puissance qu'elles exercent. Reste à considérer ce qui est le meilleur.

» duire d'ici jusque-là; et après qu'ils ont reçu là les biens ou les » maux qu'ils méritent, et qu'ils y ont demeuré tout le temps » prescrit, un *autre conducteur* les ramène dans cette vie après » de longues et nombreuses révolutions de siècles. » (Platon, *Phédon*, p. 107; t. I, p. 300, trad. de M. Cousin.) *Voyez* aussi le *Gorgias*, p. 525 de l'éd. de H. Étienne.

BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE LYON 1894

Quant aux âmes qui sont sorties du monde sensible, elles sont au-dessus de la condition démonique et de la fatalité de la génération tant qu'elles restent dans le monde intelligible. Elles y ramènent avec elles-mêmes cette partie de leur essence qui est désireuse d'engendrer et qu'on peut avec raison regarder comme l'essence qui est divisible dans les corps et qui se multiplie elle-même en se divisant avec les corps[1]. Au reste, si elle se divise, ce n'est pas sous le rapport de l'étendue : car elle est tout entière dans tous les corps; d'un autre côté, elle est une, et d'un seul animal en naissent sans cesse une foule d'autres. Elle se divise comme la nature végétative dans les plantes : car cette nature est divisible dans les corps. Quand cette essence divisible demeure dans le même corps, elle lui donne la vie, comme la puissance végétative le fait pour les plantes. Quand elle se retire, elle a déjà communiqué la vie, comme on le voit par les arbres coupés ou par les cadavres où la putréfaction fait naître plusieurs animaux d'un seul animal. D'ailleurs la puissance végétative de l'âme humaine est secondée par la puissance végétative qui provient de l'Ame universelle et qui est ici-bas la même [que là-haut][2].

Si l'âme revient ici-bas, elle a soit le même démon, soit un autre démon, selon la vie qu'elle doit mener. Elle entre d'abord dans cet univers avec son démon comme avec une nacelle. Elle est alors soumise à la puissance que Platon nomme *le fuseau de la Nécessité*[3], et, s'embarquant dans ce monde, elle y prend la place qui lui est assignée par la fortune. Alors, elle est entraînée dans le mouvement cir-

[1] L'essence divisible dans les corps est la *puissance végétative* ou *nature animale*. *Voy.* t. I, p. 362-367. — [2] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 475-478. — [3] « Aux extrémités du ciel était » suspendu *le fuseau de la Nécessité*, lequel donnait le branle à » toutes les révolutions des sphères. » (Platon, *République*, liv. X, p. 616; t. X, p. 284, trad. de M. Cousin.) *Voy.* aussi *Enn.* II, liv. III, § 15; t. I, p. 185.

culaire du ciel, dont l'action agite, comme le ferait le vent, la nacelle dans laquelle l'âme est assise ou plutôt portée[1] : de là naissent des spectacles variés, des transformations et des incidents divers pour l'âme qui est embarquée dans cette nacelle, soit à cause de l'agitation de la mer qui la porte, soit à cause de la conduite du passager qui monte la barque et qui y conserve sa puissance d'action. En effet toute âme placée dans les mêmes conditions n'a pas les mêmes mouvements, les mêmes volontés, les mêmes actes. Les différences naissent donc pour les êtres différents de circonstances soit semblables soit différentes, ou bien les mêmes choses leur arrivent dans des circonstances différentes. C'est en cela que consiste le Destin.

[1] *Voy.* dans la *Vie de Plotin* la comparaison de Plotin lui-même avec Ulysse battu par la tempête, t. I, p. 25 et la note 2 de cette page.

LIVRE CINQUIÈME.

DE L'AMOUR [1].

I. L'Amour est-il un dieu, ou un démon, ou une passion de l'âme humaine? ou bien est-il sous un point de vue un dieu, sous un autre, un démon, sous un autre encore, une passion de l'âme humaine? Qu'est-il alors sous chacun de ces points de vue? Voilà les questions que nous avons ici à examiner en interrogeant les opinions des hommes, principalement celles des philosophes. Le divin Platon, qui a beaucoup écrit sur l'amour, mérite ici une attention particulière : non-seulement il dit que l'amour est une passion capable de naître dans les âmes, mais encore il l'appelle un démon, et il donne de grands détails sur sa naissance et sur ses parents [2].

Pour commencer par la passion, personne n'ignore que la passion que nous rapportons à l'Amour naît dans les âmes qui désirent s'unir à un bel objet. Personne n'ignore non plus que ce désir tantôt se trouve chez des hommes tempérants, familiarisés avec le beau, tantôt a pour but une jouissance charnelle. Quel est son principe dans ces deux cas, voilà ce qu'il faut examiner d'une manière philosophique.

Si l'on veut assigner à l'amour sa véritable cause, il faut

[1] Plotin considère ici l'Amour sous trois points de vue, comme *dieu*, comme *démon*, comme *passion* de l'âme. Par le second point de vue, ce livre se rattache étroitement à celui qui précède. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] *Voy.* ci-après, § 6.

la chercher dans le désir et dans la notion que notre âme a primitivement du Beau, ainsi que dans son affinité avec lui et dans le sentiment instinctif qu'elle a de cette affinité[1]. Le laid est contraire à la nature et à la divinité. En effet, pour créer, la Nature contemple ce qui est beau, ce qui est déterminé et se trouve compris dans l'ordre du Bien. Au contraire, l'indéterminé est laid et appartient ainsi à l'ordre qui est opposé à celui du Bien[2]. D'ailleurs, la Nature elle-même doit son origine au Beau et au Bien. Or, dès qu'on est séduit par un objet parce qu'on y est uni par une parenté secrète, on éprouve pour les images de cet objet un sentiment de sympathie. Qu'on détruise cette cause de l'amour, et il sera impossible d'expliquer l'origine de cette passion, d'en assigner la cause, se bornât-on même à considérer l'amour physique. Celui-ci en effet nous inspire le désir d'engendrer dans le Beau[3] : car il est absurde de prétendre que la Nature, qui aspire à produire de belles choses, aspire à engendrer dans le laid.

Au reste, à ceux qui désirent engendrer ici-bas, il suffit d'atteindre ce qui est beau ici-bas, c'est-à-dire la beauté qui

[1] *Voy.* t. I, p. 100-103. — [2] *Voy.* t. I, p. 102, 108. — [3] « L'amour » consiste à vouloir posséder toujours le bon... Mais quelle est » la recherche et la poursuite particulière du bon à laquelle s'ap- » plique proprement l'amour? C'est la production dans la beauté » selon le corps et selon l'esprit... Tous les hommes sont féconds » selon le corps et selon l'esprit; et à peine arrivés à un certain » âge, notre nature demande à produire. Or elle ne peut produire » dans la laideur, mais dans la beauté; l'union de l'homme et de » la femme est production, et cette production est œuvre divine : » fécondation, génération, voilà ce qui fait l'immortalité de l'ani- » mal mortel... L'objet de l'amour, ce n'est pas la beauté, comme » tu l'imagines; c'est la génération et la production dans la beauté, » parce que ce qui nous rend impérissables et nous donne toute » l'immortalité que comporte notre nature mortelle, c'est la géné- » ration. » (Platon, *Banquet*, p. 206-208; t. VI, p. 305-307, trad. de M. Cousin.)

se trouve dans les images, dans les corps : car ils ne possèdent pas cette beauté intelligible qui pourtant leur inspire cet amour même qu'ils ont pour la beauté visible. Aussi ceux qui s'élèvent à la réminiscence de la beauté intelligible n'aiment-ils celle qu'ils voient ici-bas que parce qu'elle est une image de l'autre[1]. Quant à ceux qui ne s'élèvent pas à la réminiscence de la beauté intelligible parce qu'ils ignorent la cause de leur passion, ils prennent la beauté visible pour la beauté véritable, et, s'ils sont tempérants, ils l'aiment chastement. Aller jusqu'à une union charnelle est une faute. Ainsi, celui qui est épris d'un amour pur pour le beau, n'aime que le beau seul, qu'il ait ou non la réminiscence de la beauté intelligible. Quant à celui qui à cette passion joint le désir de l'immortalité que comporte notre nature mortelle[2], il cherche la beauté dans la perpétuité de la génération qui rend l'homme impérissable ; il se propose d'engendrer et de produire dans le beau selon la nature : d'engendrer, parce qu'il a pour but la perpétuité ; d'engendrer dans la beauté, parce qu'il a de l'affinité avec elle. En effet, la perpétuité a de l'affinité avec la beauté : l'essence perpétuelle est la Beauté même, et toutes les choses qui en découlent sont belles.

Ainsi, celui qui ne désire pas engendrer semble aspirer davantage à la possession du beau. Celui qui désire engendrer veut sans doute engendrer le beau, mais son désir indique qu'il y a en lui indigence et que la possession du beau seul ne lui suffit pas : il pense qu'il engendrera le beau s'il engendre dans la beauté. Quant à ceux qui veulent satisfaire l'amour physique contre les lois humaines et contre la nature, ils ont sans doute pour principe de leur passion un penchant naturel ; mais, s'écartant de la droite voie, ils s'égarent et se perdent faute de connaître le but où l'amour

[1] *Voy.* t. I, p. 422-424. Ce passage est commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 2, 177, 317, 321, 324. — [2] *Voy.* t. I, p. 140, 332.

les poussait, de savoir à quoi aspire le désir de la génération et quel usage il faut faire de l'image de la beauté[1] : c'est qu'ils ignorent ce qu'est la Beauté même. Ceux qui aiment les beaux corps sans désirer s'y unir[2] les aiment seulement pour leur beauté. Ceux qui aiment la beauté des femmes et désirent s'y unir aiment tout à la fois la beauté et la perpétuité, pourvu qu'ils ne s'écartent jamais de ce but. Les uns et les autres sont tempérants, mais ceux qui n'aiment les corps que pour leur beauté sont plus vertueux. Les uns admirent la beauté sensible et s'en contentent ; les autres se rappellent la beauté intelligible, sans mépriser toutefois la beauté visible, parce qu'ils la regardent comme un effet et une image de la première[3]. Les uns et les autres aiment donc le beau sans avoir jamais à rougir. Quant à ceux dont nous avons parlé en dernier lieu [qui violent la loi de la nature], l'amour de la beauté les égare en les faisant tomber dans le laid. Souvent en effet le désir du bien conduit à tomber dans le mal. Tel est l'amour considéré comme passion de l'âme.

II. Parlons maintenant de l'Amour qui est appelé un dieu, non-seulement par les hommes en général, mais encore par les théologiens[4] et par Platon. Ce philosophe parle souvent de l'Amour, fils de Vénus, et il lui attribue pour mission d'être le chef des beaux enfants et d'élever les âmes à la contemplation de la beauté intelligible, ou du moins de fortifier l'instinct qui les y porte déjà. Examinons les idées que Platon a développées dans le *Banquet*, où il dit que l'Amour est né, non de Vénus, mais de *Poros* (l'Abondance) et de *Penia* (la Pauvreté)[5], à la naissance de Vénus[6].

[1] *Voy. Vie de Plotin*, t. I, p. 16. — [2] Il faut lire [οὐ] διὰ μῖξιν, comme le fait M. Kirchhoff d'après Ficin qui traduit : *non commixtionis gratia*. — [3] *Voy.* t. I, p. 65. — [4] Ce sont les Orphiques. — [5] Pour *Poros* et *Penia*, *Voy.* ci-après, § 6, 7. — [6] Il y a une lacune dans le texte, qui porte : ἐν οἷς οὐκ... Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου. Creuzer propose de lire : ἐν οἷς οὐκ [οἶδ᾽]

Il est d'abord nécessaire de dire quelque chose de Vénus, d'expliquer si l'Amour est né de Vénus ou s'il est seulement né avec elle et en même temps. Qu'est-ce que Vénus? Est-elle mère de l'Amour? En est-elle contemporaine? Ou bien en est-elle à la fois mère et contemporaine? Pour répondre à ces questions nous dirons qu'il y a deux Vénus[1]. La première est *Vénus Uranie*, fille d'*Uranos*. La seconde [*Vénus Populaire*] est fille de Jupiter et de Dioné : c'est celle-ci qui préside aux mariages d'ici-bas. La première, au contraire, n'a point de mère et ne préside pas aux mariages, parce qu'il n'y en a pas dans le ciel. *Vénus Uranie*, fille de *Cronos*[2], c'est-à-dire de l'*Intelligence*, est l'Ame divine, qui est née *pure* de l'*Intelligence pure* et qui demeure là-haut[3] : elle ne peut ni ne veut descendre ici-bas, parce que sa nature ne lui permet pas d'incliner vers la terre. Elle est donc une hypostase séparée de la matière et n'ayant aucune participation avec elle. C'est ce qu'on a

Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου [γεγονέναι λέγεται Ἔρως]; et M. Kirchhoff : οὐκ [Ἀφροδίτης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλλ' ἐν] Ἀφροδίτης κ. τ. λ., ce qui nous semble préférable. Ficin n'essaie pas de suppléer la lacune et traduit : « ubi scribitur in Veneris natalibus Amorem ex Indigentia Copiaque progenitum. » *Voy.* le *Banquet* (t. I, p. 299-301, trad. de M. Cousin). *Voy.* aussi Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, t. I, p. LXXX.

[1] *Voy.* Platon, *Banquet* (p. 185; t. I, p. 254, tr. fr.). *Voy.* aussi le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 176. — [2] « Le nom de *Cronos* » est composé de deux parties, dont la première, κόρος, signifie, non » pas le *fils*, mais bien ce qu'il y a de plus *pur* dans νόος, l'*intelli-* » *gence*. *Cronos*, à son tour est, dit-on, fils d'*Uranos* (le Ciel). On a » très-bien appelé *Uranie* (Οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω), la *contemplation* » *des choses d'en haut*, d'où vient l'*intelligence pure*, s'il en faut » croire les hommes qui s'occupent des choses célestes et qui trouvent » que le Ciel a été bien nommé *Uranos*. » (Platon, *Cratyle*, p. 396; t. XI, p. 39 de la trad. de M. Cousin.) — [3] L'*Ame divine, née pure de l'Intelligence pure*, est le principe que Plotin appelle la *Puissance principale de l'Ame* dans le livre III de l'*Ennéade* II, t. I, p. 191.

exprimé d'une manière allégorique en disant qu'elle n'a pas de mère. On doit la regarder plutôt comme une divinité que comme une puissance démonique, puisqu'elle est pure, qu'elle n'a aucun rapport avec la matière, et qu'elle demeure en elle-même.

En effet, ce qui naît immédiatement de l'Intelligence est pur lui-même, parce que, par sa proximité même de l'Intelligence, il a plus de force par soi, qu'il désire s'unir fermement au principe qui l'a engendré et qui peut le retenir là-haut. L'Ame qui se trouve ainsi suspendue à l'Intelligence ne saurait donc déchoir, pas plus que la lumière qui brille autour du soleil ne pourrait se séparer de l'astre d'où elle rayonne et auquel elle est suspendue.

S'attachant à *Cronos*, ou, si l'on veut à *Uranos*, père de *Cronos*[1], Vénus Uranie se tourne vers *Uranos* et s'unit à lui ; en l'aimant, elle enfante l'Amour, avec lequel elle contemple *Uranos*. L'acte de Vénus constitue ainsi en la personne de l'Amour une hypostase, une essence. Ils attachent donc tous deux sur *Uranos* leurs regards, et la mère et le bel enfant dont la nature est d'être une hypostase toujours tournée vers une autre beauté, d'être une essence intermédiaire entre l'amante et l'objet aimé. En effet, l'Amour est l'œil par lequel l'amante voit l'objet aimé ; il la prévient en quelque sorte, et, avant de lui donner la faculté de voir par l'organe qu'il constitue, il est déjà lui-même plein du spectacle offert à sa contemplation. Il prévient l'amante, dis-je ; mais il ne contemple pas l'intelligible de la même manière qu'elle le fait, en ce qu'il lui offre le spectacle de l'intelligible et qu'il jouit lui-même de la vision du Beau, vision qui rayonne autour de lui [comme une auréole lumineuse].

III. Il est impossible de ne pas reconnaître que l'Amour

[1] *Uranos* représente l'Un, le Bien, le premier principe ; *Cronos*, l'Intelligence divine, le deuxième principe ; *Vénus Uranie*, l'Ame universelle, le troisième principe. *Voy. Enn.* V, liv. VIII, § 12, 13.

est une hypostase et une essence, qui est sans doute inférieure à l'essence dont elle émane [c'est-à-dire à Vénus Uranie ou à l'Ame céleste], mais qui cependant existe en même temps. En effet, l'Ame céleste est une essence née de l'acte qui lui est supérieur [de l'Essence première], une essence vivante, émanée de l'Essence première, et attachée à la contemplation de cette Essence. Elle y trouve le premier objet de sa contemplation, elle y attache ses regards comme à son bien, et trouve dans cette vue une source de plaisir. L'objet qu'elle voit attire son attention, de telle sorte que, par le plaisir qu'elle éprouve, par l'ardeur et l'application qu'elle met à contempler son objet, elle engendre elle-même quelque chose de digne d'elle et du spectacle dont elle jouit. Ainsi, de l'attention avec laquelle l'Ame s'applique à contempler son objet et de l'émanation même de cet objet naît l'Amour, œil plein de l'objet qu'il contemple, vision unie à l'image qu'elle se forme. Aussi l'Amour (ἔρως) semble devoir son nom à ce qu'il tient son existence de la *vision* (ὅρασις)[1]. L'amour, même considéré comme passion, doit son nom au même fait[2] : car l'Amour qui est une essence est antérieur à l'amour qui n'est pas une essence. Quoique l'on dise de la passion qu'elle consiste à *aimer*, elle est cependant l'*amour de tel objet*, elle n'est pas l'*Amour* en prenant ce mot dans un sens absolu.

Tel est l'Amour qui est propre à la partie supérieure de l'Ame [à l'Ame céleste]. Il contemple le monde intelligible avec elle, parce qu'il en est en quelque sorte le compagnon,

[1] Cette étymologie inadmissible du mot ἔρως semble cependant moins arbitraire que celle que Platon en donne : « L'amour s'appelle » ἔρως parce que son *cours* n'a pas son origine dans celui qui l'é- » prouve, mais qu'il vient du dehors en s'introduisant par les yeux ; » par cette raison on l'appelait jadis ἔσρος, de ἐσρεῖν, *couler dans :* » car l'ο se prononçait bref ; en le faisant long, nous avons aujour- » d'hui ἔρως. » (*Cratyle*, p. 420 ; t. XI, p. 102, tr. fr.) — [2] Nous lisons ἐπωνυμίαν, avec MM. Creuzer et Kirchhoff, au lieu d'ἐπιθυμίαν.

qu'il est né d'elle et en elle, qu'il se complaît avec elle à contempler les dieux. Or, puisque nous regardons comme séparée de la matière l'Ame qui répand la première sa lumière sur le ciel, nous devons admettre que l'Amour [qui lui est lié] est également séparé de la matière. Si nous disons que cette Ame pure réside véritablement dans le ciel, c'est dans le sens où nous disons que ce qu'il y a de plus précieux en nous [l'âme raisonnable] réside dans notre corps et est cependant séparé de la matière. Cet Amour doit donc résider là seulement où réside cette Ame pure.

Mais, comme il était également nécessaire qu'au-dessous de l'Ame céleste existât l'Ame du monde[1], avec elle devait exister en même temps un autre Amour : il est aussi l'œil de cette Ame; il est né aussi de son désir[2]. Comme cette seconde Vénus appartient à ce monde, qu'elle n'est pas l'Ame pure, ni l'Ame dans un sens absolu, elle a engendré l'Amour qui règne ici-bas et préside avec elle aux mariages[3]. En tant qu'il éprouve lui-même le désir de l'intelligible, il tourne vers l'intelligible les âmes des jeunes gens, il élève l'âme à laquelle il est uni, en tant qu'elle est naturellement disposée à avoir la réminiscence de l'intelligible. Toute âme en effet aspire au Bien, même celle qui est mêlée à la matière et qui est l'âme de tel être : car elle est attachée à l'Ame supérieure et elle en procède.

IV. Chaque âme renferme-t-elle aussi dans son essence et a-t-elle pour hypostase un amour pareil? Pourquoi, puisque l'Ame du monde a pour hypostase l'Amour qui est inhérent

[1] Pour la distinction que Plotin établit ici entre les deux parties de l'Ame, savoir, l'Ame supérieure ou céleste, et l'Ame inférieure ou engagée dans le monde, *Voy. Enn.* II, liv. III, § 17, 18; t. I, p. 191-193. — [2] Nous lisons avec MM. Creuzer et Kirchhoff : καὶ ταύτης ἐξ ὀρέξεως καὶ αὐτὸς γεγενημένος. — [3] Sur les deux Vénus et les deux Amours, *Voy.* l'*Ennéade* V (liv. VIII, § 13) et l'*Ennéade* VI (liv. IX, § 9). *Voy.* aussi M. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, t. II, liv. VI, ch. 5, et t. III, liv. VII, ch. 6, trad. de M. Guigniaut.

à son essence, notre âme n'aurait-elle pas aussi pour hypostase un amour également inhérent à son essence? Pourquoi n'en serait-il pas de même des âmes des autres animaux? Cet amour inhérent à l'essence de chaque âme est le démon qu'on regarde comme attaché à chaque individu[1]. Il inspire à chaque âme les désirs qu'il est dans sa nature d'éprouver : car chaque âme engendre selon sa nature un amour qui est en harmonie avec sa dignité et son essence. L'Ame universelle possède l'Amour universel, et les âmes particulières possèdent chacune un amour particulier. Mais, comme les âmes particulières ne sont pas séparées de l'Ame universelle et qu'elles y sont contenues de telle sorte que toutes n'en font qu'une seule[2], les amours particuliers sont contenus dans l'Amour universel. D'un autre côté, chaque amour particulier est uni à une âme particulière, comme l'Amour universel est uni à l'Ame universelle. Ce dernier est tout entier partout dans l'univers; d'un il devient multiple; il apparaît dans l'univers partout où il lui plaît, sous les diverses formes propres à ses parties, et il se révèle lui-même sous quelque figure visible quand cela lui convient.

Il faut admettre qu'il y a aussi dans l'univers une multitude de Vénus qui, nées avec l'Amour, occupent le rang de démons; elles proviennent de la Vénus universelle, de laquelle dépendent toutes les Vénus particulières, avec les Amours qui leur sont propres. En effet, l'Ame est la mère de l'Amour; or Vénus, c'est l'Ame; et l'Amour, c'est l'acte de l'Ame qui désire le Bien. L'Amour qui conduit chaque âme à l'essence du Bien et qui appartient à sa partie la plus élevée doit être regardé comme un Dieu, parce qu'il unit l'âme au Bien. Quant à l'Amour qui appartient à l'âme mêlée à la matière, c'est un Démon.

V. Quelle est la nature de ce Démon, et quelle est en général la nature des démons, de laquelle Platon parle

[1] *Voy.* le livre précédent. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IX.

dans le Banquet? Quelle est, dis-je, la nature des démons? Quelle est celle de l'Amour qui[1] est né de *Penia* (la Pauvreté) et de *Poros* (l'Abondance), fils de *Métis* (la Prudence), à la naissance de Vénus[2]?

Croire que c'est le Monde que Platon appelle l'Amour[3], au lieu d'admettre que l'Amour fait partie du Monde et y est né, c'est professer une opinion erronée, comme on peut le démontrer par plusieurs preuves. En effet, Platon dit que le Monde est un dieu bienheureux et qu'il se suffit à lui-même; or il n'accorde jamais ces caractères à l'amour, qu'il appelle un être toujours indigent. — Le Monde est composé d'un corps et d'une Ame, et l'Ame est Vénus : il en résulte que Vénus serait la *partie dirigeante* de l'Amour; ou bien, si le *Monde* est pris pour l'Ame du Monde, comme l'*homme* se dit pour l'âme de l'homme, l'Amour serait Vénus elle-même. — Si l'Amour, qui est un démon, est le Monde, pourquoi les autres démons (qui ont évidemment la même essence) ne seraient-ils pas aussi le Monde? Dans ce cas, le Monde serait composé de démons. Comment appliquer au Monde ce que Platon attribue à l'Amour, à savoir qu'il est le chef des beaux enfants? — Enfin Platon dit que l'Amour n'a ni vêtement, ni chaussure, ni domicile. Comment appliquer au Monde ces qualifications sans absurdité ni ridicule?

VI. Que faut-il donc dire de la nature et de la naissance de

[1] Nous lisons ὃς avec M. Kirchhoff au lieu de ὡς. — [2] « A la naissance de Vénus, il y eut chez les dieux un festin où se trouvait, » entre autres, *Poros*, fils de *Métis*. Après le repas, comme il y » avait eu grande chère, *Penia* s'en vint demander quelque chose » et se tint auprès de la porte. En ce moment, *Poros*, enivré de » nectar (car il n'y avait pas encore de vin), se retira dans le jardin » de Jupiter, et là, ayant la tête pesante, il s'endormit. Alors *Penia*, » s'avisant qu'elle ferait bien dans sa détresse d'avoir un enfant de » *Poros*, s'alla coucher auprès de lui et devint mère de l'Amour. » (Platon, *Banquet*, p. 203; t. VI, p. 299, tr. fr.) — [3] L'opinion que Plotin combat ici a été avancée par Plutarque (*Sur Isis et Osiris*, p. 372, 374).

l'Amour? Évidemment il faut expliquer ce qu'est sa mère *Penia* et son père *Poros* et montrer comment de pareils parents lui conviennent. Il faut également montrer que ces parents conviennent aux autres démons : car tous les démons, en tant que démons, doivent avoir la même nature, à moins qu'ils n'aient de commun que le nom.

Considérons d'abord en quoi les *dieux* diffèrent des *démons*. En effet, quoique souvent nous appelions les démons des dieux, cependant ici nous prenons ces deux mots dans le sens que nous leur donnons quand nous disons que les dieux et les démons appartiennent à des genres différents. Les dieux sont impassibles. Les démons, au contraire, peuvent éprouver des passions, quoiqu'ils soient éternels; placés au-dessous des dieux, mais rapprochés de nous, ils tiennent le milieu entre les dieux et les hommes[1].

Mais comment ne sont-ils pas restés impassibles? Comment se sont-ils abaissés à une nature inférieure? Voilà une question digne d'examen. Nous avons aussi à chercher s'il n'y a aucun démon dans le monde intelligible, s'il n'y

[1] « L'Amour est quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et » l'immortel... C'est un grand démon, et tout démon tient le milieu » entre les dieux et les hommes... La fonction d'un démon est » d'être l'interprète et l'entremetteur entre les dieux et les hommes, » apportant au ciel les vœux et les sacrifices des hommes, et rap- » portant aux hommes les ordres des dieux et les récompenses » qu'ils leur accordent pour leurs sacrifices. Les démons entre- » tiennent l'harmonie de ces deux sphères; ils sont le lien qui unit » le grand tout. C'est d'eux que procède toute la science divinatoire » et l'art des prêtres relativement aux sacrifices, aux initiations, » aux enchantements, aux prophéties et à la magie. Dieu ne se » manifeste point immédiatement à l'homme, et c'est par l'intermé- » diaire des démons que les dieux commercent avec les hommes et » leur parlent, soit pendant la veille, soit pendant leur sommeil... » Les démons sont en grand nombre et de plusieurs sortes, et » l'Amour est l'un d'eux. » (Platon, *Banquet*, p. 202; t. VI, p. 298, tr. fr.) Porphyre a longuement développé ces idées dans son traité *De l'Abstinence des viandes*, liv. II, § 37 et suivants.

a de démons qu'ici-bas, et s'il n'y a de dieux que dans le monde intelligible.—D'abord, il y a aussi des dieux ici-bas, et le Monde est, comme nous le disons habituellement, un dieu du troisième degré : car tout être supralunaire est un dieu. Ensuite, il vaut mieux n'appeler démon aucun être qui appartienne au monde intelligible, et, si l'on y place le Démon même (αὐτοδαιμών), le regarder comme un dieu. Dans le monde sensible, tous les dieux visibles supralunaires doivent être appelés dieux du second degré ; ils sont placés au-dessous des dieux intelligibles et en dépendent comme les rayons lumineux dépendent de l'astre dont ils émanent. Comment donc définirons-nous les démons ? Chaque démon est le vestige d'une âme, mais d'une âme descendue dans le monde. Pourquoi d'une âme descendue dans le monde? C'est que toute âme pure engendre un dieu, et nous avons dit précédemment [§ 4] que l'amour d'une telle âme est un dieu.

Mais pourquoi les démons ne sont-ils pas tous des amours? Ensuite, pourquoi ne sont-ils pas complétement purs de toute matière?

Parmi les démons, ceux-là seuls sont des amours qui doivent leur existence au désir que l'âme a du Bien et du Beau : toutes les âmes qui sont entrées en ce monde engendrent chacune un amour de ce genre. Quant aux autres démons, qui ne sont pas nés des âmes humaines, ils sont engendrés par les différentes puissances de l'Ame universelle pour l'utilité du Tout; ils complètent et administrent toutes choses pour le bien général[1]. L'Ame universelle devait en effet subvenir aux besoins de l'univers en engendrant les puissances démoniques qui conviennent au Tout dont elle est l'Ame.

Comment les démons participent-ils à la matière et de

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff κατὰ χρείαν τοῦ ὅλου συμπληροῦσι καὶ συνδιοικοῦσι, au lieu de συμπληροῦσαν καὶ συνδιοικοῦσαν.

quelle matière sont-ils formés? Cette matière n'est pas corporelle, sans quoi ils seraient des animaux sensibles. En effet, s'ils ont des corps aériens ou ignés[1], ils doivent cependant avoir eu une nature primitivement différente [de l'intelligence pure] pour être arrivés ainsi à s'unir chacun à un corps : car ce qui est tout à fait pur ne saurait s'unir immédiatement à un corps, quoique beaucoup de philosophes pensent que l'essence de tout démon, en tant que démon, est unie à un corps aérien ou igné. Mais pourquoi l'essence de tout démon est-elle unie à un corps, tandis que l'essence de tout dieu est pure, s'il n'y a dans le premier cas une cause qui produise le mélange? Quelle est donc cette cause? Il faut admettre qu'il existe une matière intelligible[2], afin que ce qui y participe vienne par son moyen s'unir à la matière sensible.

VII. Platon, racontant la naissance de l'Amour[3], dit que *Poros*, s'enivra de nectar (car il n'y avait pas encore de vin, ce qui implique que l'Amour naquit avant le monde sensible). Par suite, *Penia*, la mère de l'Amour, a dû participer à la nature intelligible elle-même, et non à une simple image de la nature intelligible : elle s'est donc approchée de l'essence intelligible et elle s'est ainsi trouvée mélangée de forme et d'indétermination[4]. L'âme, en effet, ayant en elle-même une certaine indétermination avant d'atteindre le Bien, mais pressentant qu'il existe, s'en forme une image confuse et indéterminée, qui devient la substance même de l'amour. Ainsi, comme ici la raison s'unit à l'irraisonnable, à un désir indéterminé, à une substance affaiblie, ce qui en naît n'est ni parfait ni complet : c'est une chose indigente, parce qu'elle naît d'un désir indéterminé et d'une raison complète. Quant à la raison ainsi engendrée

[1] *Voy.* t. I, p. 153, note 3. — [2] *Voy.* t. I, p. 197-198, — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 111, note 2. — [4] Cette indétermination constitue la matière intelligible (t. I, p. 197).

[l'Amour], elle n'est pas pure, puisqu'elle renferme en elle-même un désir indéterminé, irraisonnable, indéfini; or elle ne saurait être satisfaite tant qu'elle aura en elle-même la nature de l'indétermination. Elle dépend de l'âme, qui est son principe générateur : elle est un mélange constitué par une raison qui, au lieu de rester en elle-même, se mêle à l'indétermination. Au reste, ce n'est pas la raison même, c'est son émanation qui se mêle à l'indétermination.

L'amour est donc semblable à un taon (οἷον οἶστρος)[1]; indigent de sa nature, il reste toujours indigent, quelque chose qu'il obtienne; il ne saurait être rassasié, parce qu'un être mixte ne saurait être rassasié : car nul être ne peut être réellement rassasié s'il n'est par sa nature capable d'atteindre la plénitude; quant à celui que sa nature porte à désirer, il ne peut rien retenir, fût-il même rassasié un moment. Il en résulte que d'un côté l'Amour est dénué de ressources[2] à

[1] On sait que cette expression est souvent employée par les Platoniciens. *Voy.* le *Lexicon platonicum* de Timée le grammairien au mot οἰστρά. — [2] Il y a dans le texte de Creuzer εὐμήχανον, mot qui ne forme pas un sens satisfaisant, puisqu'il n'est pas opposé à πορίστικόν. Nous lisons donc avec M. Kirchhoff ἀμήχανον, correction qui met le texte de Plotin parfaitement d'accord avec celui de Platon : « Comme fils de *Poros* et de *Penia*, voici quel fut le partage de » l'Amour. D'un côté, il est toujours pauvre, et non pas délicat et » beau comme la plupart des gens se l'imaginent, mais maigre, » défait, sans chaussure, sans domicile, point d'autre lit que la » terre, point de couverture, couchant à la belle étoile auprès des » portes et dans les rues, enfin, en digne fils de sa mère, toujours » misérable. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est » toujours à la piste de ce qui est beau et bon; il est mâle, entre- » prenant, robuste, chasseur habile, sans cesse combinant quelque » artifice, jaloux de savoir et mettant tout en œuvre pour y par- » venir, passant toute sa vie à philosopher, enchanteur, magicien, » sophiste... Tout ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse; de sorte » que l'Amour n'est jamais ni absolument opulent, ni absolument » misérable. » (*Banquet*, p. 203; t. VI, p. 300, tr. de M. Cousin.)

cause de son *indigence*, et que d'un autre côté il a la faculté d'acquérir à cause de la *raison* qui entre dans sa nature.

Tous les démons ont une constitution semblable. Chacun d'eux désire et fait acquérir le bien qu'il est destiné à procurer; c'est là le caractère qui les rend semblables à l'Amour. Ils ne sauraient non plus être rassasiés : ils désirent toujours quelque bien particulier. De là résulte que les hommes qui sont bons ici-bas ont l'amour du Bien absolu, véritable, et non l'amour de tel ou tel bien particulier[1]. Ceux qui sont subordonnés à des démons divers sont subordonnés successivement à tel ou tel démon : ils laissent reposer en eux l'amour pur et simple du Bien absolu, et font présider à leurs actes un autre démon, c'est-à-dire une autre puissance de leur âme, laquelle est immédiatement supérieure à celle qui agit en eux[2]. Quant aux hommes qui, poussés par de mauvais penchants, désirent de mauvaises choses, ils semblent avoir enchaîné tous les amours qui se trouvent dans leur âme, comme ils obscurcissent par de fausses opinions la droite raison qui est innée en eux. Ainsi, les amours mis en nous par la nature et conformes à la nature sont tous bons : ceux qui appartiennent à la partie inférieure de l'âme sont inférieurs par leur rang et leur puissance; ceux qui appartiennent à la partie supérieure sont supérieurs; tous sont essentiels à l'âme. Quant aux amours contre nature, ce sont des passions d'âmes égarées; ils n'ont rien d'essentiel ni de substantiel : car ils ne sont pas engendrés par l'âme pure; ils sont le fruit des défauts de l'âme qui les produit conformément à ses habitudes et à ses dispositions vicieuses.

En général, il convient d'admettre que les vrais biens, que l'âme possède quand elle agit conformément à sa na-

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. IV, § 6, p. 97. — [2] *Voy.* ci-dessus, liv. IV, § 3, p. 93.

ture. en s'appliquant à des choses déterminées [par la raison], constituent une véritable essence; que les autres, au contraire, ne sont pas engendrés par l'action même de l'âme et ne sont que des passions; de même, les *intellections fausses* ne possèdent pas les essences, comme les *intellections vraies*, éternelles et déterminées, possèdent à la fois l'acte intellectuel, l'intelligible, l'être, non-seulement l'être en soi, mais encore l'être dans chaque intelligible réel[1], l'intelligence dans chaque idée. Quant à nous [il faut

[1] Il paraît y avoir une lacune dans cette phrase. M. Kirchhoff la place après les mots περὶ τὸ νοητὸν ὄντως, après lesquels il semble en effet manquer quelque chose. Il faut en outre sous-entendre δεῖ devant τίθεσθαι, comme Ficin le fait dans sa traduction, pour comprendre le reste de la phrase. Voici d'ailleurs comment Ficin explique dans son Commentaire ce passage obscur : « Animadvertes » Intellectum ipsum omnium communem et intellectum unius- » cujusque proprium longe inter se differre; rursum potentiam » cognoscendi, quæ non habet in essentia sua ipsum quod cognos- » cendum est secundum illius essentiam, sed quamdam illius ima- » ginem, esse fallacem; certam vero esse quæ ipsum in se habet » objectum : quod si non tanquam imaginarium habet potentia » ejusmodi, ipsummet existit objectum. Cognitio igitur perfectis- » sima, qualis est *intellectus*, est res ipsæ quæ dicuntur objecta : » imperfectissima vero, sicut *sensus*, nec est quæ sentienda sunt, » nec habet, sed ad ea se vertit. *Cogitatio* vero, etsi non est illa » quæ cogitat, habet tamen notiones eorum, sive ex se ipsa proprie, » sive ab intellectu suo hauriat pro arbitrio. Si mundum contem- » pleris intelligibilem, *illic non solum universus Intellectus est* » *universum intelligibile, sed etiam in quavis idea intellectus* » *certus est intelligibile certum*. Præterea intellectus uniuscujus- » que animæ est suum ipsum intelligibile; differt tamen et in hoc » ab ipso simpliciter communique Intellectu : siquidem non est » ipse universum simpliciter intelligibile; est enim suum quodam » pacto. *Habet igitur intellectus noster universalium rerum intel-* » *ligentiam similiumque amorem :* quoniam ipsum universum » intelligibile et habet pariter et existit. At quoniam existit hoc » ipsum non tam simpliciter quam uno quodam pacto, id est, non » prorsus efficacissimo modo, ideo *in speciali qualibet notione non* » *comprehendit singula quæ Mens divina comprehendit. Oportet*

le reconnaître], nous possédons simplement l'intellection et l'intelligible; nous ne les possédons pas à la fois [c'est-à-dire complétement], mais d'une manière générale : de là vient que nous avons l'amour des choses générales. Nos conceptions, en effet, ont le général pour objet. Si nous concevons une chose particulière, c'est par accident : quand nous concevons, par exemple, que tel triangle vaut deux angles droits, ce n'est qu'autant que nous avons d'abord conçu que le triangle en général possède cette propriété[1].

VIII. Enfin, qu'est ce Jupiter dans les jardins duquel Platon dit que *Poros* entra? Que sont ces jardins?

Vénus, comme nous en sommes déjà convenus, est l'Ame, et *Poros* est la *Raison* de toutes choses. Reste à expliquer ce qu'il faut entendre par Jupiter et par ses jardins.

Jupiter ne peut ici être l'Ame, puisque nous avons déjà admis que l'Ame était Vénus. Nous devons regarder ici Jupiter comme ce Dieu que Platon dans le *Phèdre* appelle *le grand chef*[2], et ailleurs, je crois, le *troisième Dieu*. Il s'explique plus clairement à cet égard dans le *Philèbe*, quand il dit que Jupiter « a une âme royale, une intelligence royale[3]. » Puisque Jupiter est ainsi à la fois une

» *enim intellectum ad rationem se imaginationemque convertere,* » *ut particularia distincte cognoscat.* »

[1] Il y a dans le texte : ὥσπερ εἰ τόδε τὸ τρίγωνον δύο ὀρθὰς θεωρεῖ, καθόσον ἁπλῶς τρίγωνον. Ficin traduit : « quemadmodum de proprio » hoc triangulo intelligit quis *rectos angulos duos habere,* quatenus » triangulum ipsum simpliciter [*habere duos rectos*] intelligit. » On trouve une idée toute pareille dans Bossuet : « Il y a une » grande différence entre imaginer le triangle et entendre le » triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une » mesure déterminée et avec une certaine grandeur de ses angles » et de ses côtés ; au lieu que l'entendre, c'est en connaître la na- » ture et savoir en général que c'est une figure à trois côtés sans » déterminer aucune grandeur ni proportion particulière. » (*De la Conn. de Dieu,* I, § 9.) — [2] *Voy.* Platon, *Phèdre,* p. 246; t. VI, p. 49, tr. fr. — [3] *Voy.* Platon, *Philèbe,* p. 28; t. II, p. 347, tr. fr.

intelligence et une âme, qu'il fait partie de l'ordre des causes, qu'il faut lui assigner son rang d'après ce qu'il y a de meilleur en lui pour plusieurs raisons, entre autres parce qu'il est une cause, une cause royale et dirigeante, il doit être considéré comme l'Intelligence. Vénus [ou *Aphrodite*], qui est à lui, de lui et avec lui, occupe le rang d'Ame : car elle représente ce qu'il y a dans l'Ame de beau, de brillant, de pur et de *délicat* (ἁβρόν) ; c'est pour cette raison qu'on la nomme *Aphrodite* (Ἀφροδίτη)[1]. En effet, si nous rapportons à l'*Intellect* (νοῦς) les dieux mâles, si nous considérons les déesses comme âmes, parce qu'à chaque intellect est attachée une âme, sous ce rapport encore Vénus se rattache à Jupiter. Notre doctrine sur ce point est confirmée par les enseignements des prêtres et des théologiens, qui identifient toujours Vénus et Junon, et qui appellent *étoile de Junon* l'*étoile de Vénus*[2].

IX. *Poros*, étant la Raison des choses qui existent dans l'Intelligence et dans le monde intelligible (j'entends la Raison qui s'épanche et se développe en quelque sorte), se rapporte à l'Ame et existe en elle. En effet, l'essence qui demeure unie dans l'Intelligence n'émane pas d'un principe étranger, tandis que l'ivresse de *Poros* n'est qu'une plénitude adventice. Mais, quelle est cette essence qui enivre[3] de nectar? C'est la Raison qui s'épanche du principe supérieur dans le principe inférieur : l'Ame la reçoit de l'Intelligence au moment de la naissance de Vénus ; voilà pourquoi il est dit

[1] Didyme (apud *Etymol. Magn.*, p. 179, Heidelb. ; p. 162, Lips.) donne la même étymologie au mot Ἀφροδίτη, en se fondant sur la permutation fréquente du φ et du β. Ficin n'a pas bien saisi cette phrase. — [2] Les théologiens dont parle Plotin sont les Orphiques. Quant aux expressions *étoile de Junon* et *étoile de Vénus*, leur synonymie est attestée par Timée de Locres, *De l'Ame du monde*, p. 550, éd. de Th. Gale. — [3] M. Kirchhoff lit πληρούμενον au lieu de πληροῦν. Ce changement ne nous paraît pas justifié par le sens général.

que le nectar coule dans le jardin de Jupiter. Tout ce *jardin* est l'éclat et la splendeur de la richesse [de l'Intelligence][1] : cet éclat provient de la raison de Jupiter ; cette splendeur est la lumière que l'Intelligence de ce Dieu verse sur l'Ame. Que peut représenter ce jardin de Jupiter si ce n'est les beautés et les splendeurs de ce Dieu ? D'un autre côté, que peuvent être les beautés et les splendeurs de Jupiter si ce n'est les *raisons* (λόγοι) qui émanent de lui? En même temps, ces raisons sont appelées *Poros*, c'est-à-dire l'*abondance* (εὐπορία), la richesse des beautés qui se manifestent; c'est là ce *nectar* qui enivre *Poros*[2]. Qu'est en effet le nectar chez les dieux si ce n'est ce que chacun d'eux reçoit? Or, ce que le principe qui est inférieur à l'Intelligence reçoit d'elle, c'est la Raison. L'Intelligence se possède pleinement; aussi cette possession d'elle-même ne l'enivre pas: car elle ne possède rien qui lui soit étranger. La Raison au contraire est engendrée par l'Intelligence. Existant au-dessous de l'Intelligence, et ne s'appartenant pas à elle-même [comme l'Intelligence], elle existe dans un autre principe : aussi dit-on que *Poros* est couché dans le jardin de Jupiter, et cela au moment même où Vénus naissante prend place parmi les êtres.

Les *mythes*, pour mériter leur nom, doivent nécessairement diviser sous le rapport du temps ce qu'ils racontent,

[1] M. Cousin a réuni dans les notes qui accompagnent sa traduction (t. VI, p. 443) les diverses interprétations qu'on a données du mythe de Platon. L'explication qui s'écarte le plus de celle de Plotin est celle que donne Origène (*Contre Celse*, t. IV, p. 533) : « J'ai » rapporté ce mythe de Platon, parce que le *jardin de Jupiter* a » de la ressemblance avec le *paradis de Dieu*, que *Penia* y repré- » sente le serpent, et *Poros* trompé par *Penia* l'homme trompé par le serpent. » *Voy.* en outre les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Ce passage est cité par Proclus : « L'Intelli- » gence, comme le dit Plotin, agit de deux manières, comme étant » l'Intelligence et comme enivrant de nectar. » (*Théologie selon Platon*, VI, 23.)

et présenter comme séparées les unes des autres beaucoup de choses qui existent simultanément, mais qui sont éloignées par leur rang ou par leurs puissances : c'est pour cela qu'on y parle de la génération de choses qui n'ont réellement pas été engendrées[1], et qu'on y sépare celles dont l'existence est simultanée[2]. Mais, après avoir [par cette *analyse*] donné l'instruction qu'ils sont capables de fournir, les mythes laissent à l'esprit qui les a conçus le soin d'opérer la synthèse. Or, voici notre *synthèse* (συναίρεσις) :

Vénus, c'est l'Ame qui coexiste à l'Intelligence et subsiste par l'Intelligence ; elle reçoit d'elle les *raisons* qui la remplissent[3], dont la beauté l'embellit et dont l'abondance nous fait voir en elle la splendeur et l'image de toutes les beautés. Les *Raisons* qui subsistent dans l'Ame sont *Poros* ou l'*abondance* (εὐπορία) *du nectar* qui découle[4] de là-haut. Leurs splendeurs qui brillent dans l'Ame, comme dans la Vie, sont le *jardin de Jupiter*. *Poros* s'endort dans ce jardin, parce qu'il est appesanti par la plénitude qu'il a en lui. Comme la Vie se manifeste et existe toujours dans l'ordre des êtres, Platon dit que les dieux sont assis à un festin, parce qu'ils jouissent toujours de cette béatitude.

L'Amour existe nécessairement depuis que l'Ame existe elle-même, et il doit son existence au *désir* (ἔφεσις) de l'Ame qui aspire au meilleur et au Bien. C'est un être mixte : il participe à l'*indigence*, parce qu'il a besoin de se rassasier ; il participe aussi à l'*abondance*, parce qu'il s'efforce d'acquérir le bien qui lui manque encore (car ce qui serait tout à fait dénué du bien ne saurait le chercher). On a donc raison de dire que l'Amour est fils de *Poros* et de *Penia* :

[1] C'est une allusion au *Timée*, où Platon raconte la *génération* du monde, qui cependant n'a point de commencement selon Plotin. — [2] Selon Proclus, le mythe consiste à nommer *Dieux* les différents aspects de la puissance divine. *Voy.* la *Théologie selon Platon*, I, 30. — [3] *Voy.* t. I, p. 191, 262, etc. — [4] Nous lisons avec M. Kirchhoff ῥυέντος au lieu de ῥυέντες.

ce sont en effet le *manque*, le *désir* et la *réminiscence des raisons* [idées] qui, réunis dans l'Ame, y ont engendré cette aspiration vers le Bien qui constitue l'Amour. Il a pour mère *Penia*, parce que le désir n'appartient qu'à l'indigence; or *Penia* est la *matière*, parce que celle-ci est l'indigence complète[1]. L'*indétermination* même, qui caractérise le désir du Bien, fait par cela même jouer le rôle de matière à l'être qui désire le Bien (car un tel être ne saurait avoir ni forme, ni raison, considéré en tant qu'il désire). Il n'est une forme, qu'en tant qu'il demeure en soi. Dès qu'il désire recevoir une nouvelle perfection, il est matière relativement à l'être dont il désire recevoir.

C'est ainsi que l'Amour est à la fois un être qui participe de la matière et un Démon né de l'Ame : un être qui participe de la matière, en tant qu'il ne possède pas complétement le Bien; un Démon né de l'Ame, en tant qu'il désire le Bien dès le moment de sa naissance.

[1] *Voy.* t. I, p. 222.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CHOSES INCORPORELLES[1].

I. Les *sensations* ne sont pas des *passions* (πάθη)[2], mais des *actes*, des *jugements* relatifs aux passions. Les passions se produisent dans ce qui est autre [que l'âme], c'est-à-dire dans le corps organisé, et le jugement, dans l'âme (car, si le jugement était une passion, il supposerait lui-même un autre jugement, et ainsi de suite à l'infini)[3]. En admettant cette vérité, nous avons cependant à exami-

[1] Ce livre comprend deux parties : 1° *De l'impassibilité de l'âme*, § 1-5 ; 2° *De l'impassibilité de la matière et de la forme*, § 6-19. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* à la fin du volume. — [2] Plotin paraît combattre ici les Péripatéticiens et les Stoïciens, surtout ces derniers. En effet, d'un côté, Aristote dit dans le traité *De l'Ame* (II, 5) : « La sensation consiste à *être* » *mû* et à *pâtir ;* elle paraît être une sorte d'*altération* que l'être » supporte. » D'un autre côté, cette théorie de la passivité de la sensation, dont nous avons déjà parlé dans les *Éclaircissements* du tome I (p. 333, note 2), a été exagérée par les Stoïciens qui regardaient l'âme comme corporelle : selon Cléanthe, la sensation est une *image* imprimée sur nos organes par les objets extérieurs et semblable à l'*empreinte* d'un cachet sur la cire (Sextus Empiricus, *Adv. Mathematicos*, VII, 288); selon Chrysippe, qui rejette cette idée empruntée à Aristote (comme nous l'avons déjà dit, t. I, p. 334), la sensation est une *altération*, c'est-à-dire une modification passive (Diogène Laërce, VII, § 50). Plotin traite la même question avec plus de développement dans le livre VI de l'*Ennéade* IV. — [3] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 325. Chrysippe disait que les *passions* sont des *jugements* (Diogène Laërce, VII, § 111).

ner si le jugement lui-même, en tant que jugement, ne participe en rien à la nature de son objet : car s'il en reçoit l'*empreinte* (τύπος)[1], il est passif. D'ailleurs, les *images qui proviennent des sens* (τυπώσεις), pour employer ici l'expression habituelle, se forment d'une tout autre manière qu'on ne le croit vulgairement. Il en est d'elles comme des *conceptions intellectuelles* (νοήσεις), qui sont des *actes*, et par lesquelles nous connaissons les objets sans être passifs. En général, notre raison et notre volonté ne nous permettent en aucune façon d'attribuer[2] à l'âme des modifications et des changements tels que l'échauffement et le refroidissement des corps[3]. Enfin, il faut considérer si la partie de l'âme que l'on nomme la *partie passive* (τὸ παθητικὸν) doit être regardée aussi comme *inaltérable* (ἄτρεπτον) ou comme étant sujette à éprouver des *passions*[4]. Mais nous aborderons cette question plus tard. Commençons par résoudre nos premiers doutes.

Comment la partie de l'âme qui est supérieure à la sensation et à la passion peut-elle rester inaltérable, quand elle admet en elle le vice, les fausses opinions, l'ignorance[5]; quand elle a des désirs ou des aversions[6], qu'elle se livre à la joie ou à la douleur, à la haine, à la jalousie, à la concupiscence ; quand, en un mot, elle ne reste jamais calme, mais que toutes les choses qui lui surviennent l'agitent et produisent en elle des changements ?

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. VI. — [2] Nous lisons ὑποβαλεῖν, comme M. Kirchhoff, au lieu de ὑπολαβεῖν. — [3] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § VIII, t. I, p. LX. — [4] On sait que Plotin distingue dans l'âme deux parties, l'*âme raisonnable* et l'*âme irraisonnable*, qu'il nomme ici la *partie passive* (t. I, p. 324-326). — [5] Nous lisons ἀγνοίας, comme M. Kirchhoff, au lieu de ἀνοίας. — [6] Il y a dans le texte : οἰκειώσεις καὶ ἀλλοτριώσεις. Ficin rend ces mots par *conformitates et difformitates*. Cette traduction nous paraît ne pas rendre du tout la pensée de l'auteur : οἰκείωσις exprime le mouvement par lequel l'âme cherche à *s'approprier* un objet, et ἀλλοτρίωσις le mouvement par lequel elle cherche à l'*éloigner d'elle*.

Si l'âme est corporelle, étendue, il est difficile, que dis-je ? il est impossible qu'elle reste *impassible* et *inaltérable* quand les faits dont nous venons de parler se produisent en elle. Si elle est au contraire une essence inétendue, incorruptible, il faut se garder de lui attribuer des *passions* qui impliqueraient qu'elle est périssable[1]. Si elle est par son essence un *nombre* ou une *raison*, comme nous le disons habituellement, comment se produirait-il une passion dans un nombre, dans une raison[2] ? Il faut donc n'attribuer à l'âme

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § VI, t. I, p. LIX. On trouve les mêmes idées dans S. Augustin : « Nunc » autem quatenus accipienda sit *animi mutatio* videamus... Quæ » autem major quam in contraria solet esse mutatio, et quis negat » animum, ut omittam cetera, stultum alias, alias vero esse sapien- » tem ? Prius ergo quot modis accipiatur, quæ dicitur *animi mu- » tatio*, videamus : qui, ut opinor, manifestiores duntaxat clario- » resque nobis duo sunt genere, specie vero plures inveniuntur. » Namque aut secundum corporis passiones, aut secundum suas, » anima dicitur immutari : secundum corporis, ut per ætates, per » dolores, labores, offensiones, per voluptates ; secundum suas » autem, ut cupiendo, lætando, metuendo, ægrescendo, studendo, » discendo. Hæ omnes mutationes, si non necessario argumento sunt » mori animam, nihil quidem metuendæ sunt per se separatim.... » *Nulla* autem *earum mutationum*, quæ sive per corpus, sive per » ipsam animam fiunt (quamvis utrum aliquæ per ipsam fiant, id » est quarum ipsa sit causa, non parva sit quæstio), *id agit ut » animam non animam faciat.* » (*De Immortalitate animæ*, 5.) — [2] Nous avons déjà expliqué dans le tome I (p. 240, note 2) en quel sens Plotin appelle l'âme une *raison*. Quant à la qualification de *nombre*, qu'il donne ici à l'âme, voici comment il l'explique lui-même : « Tu ne produis pas le nombre ici-bas en parcourant, par » la raison discursive, des choses qui existent par elles-mêmes et » qui ne doivent pas leur existence à ce que tu les nombres : car » tu n'ajoutes rien à l'essence d'un homme en le nombrant avec » un autre. Il n'y a pas là une unité, comme dans un chœur. Lors- » que tu dis : *dix* hommes, *dix* existe en toi qui nombres ; on ne » saurait dire que *dix* existe dans les dix hommes que tu nombres, » parce qu'ils ne sont pas coordonnés dans l'unité, mais tu produis » toi-même *dix* en nombrant cette dizaine et en en faisant une

que des *raisons irrationnelles*, des *passions sans passivité*, c'est-à-dire regarder ces termes comme des *métaphores* qui sont tirées de la nature des corps, les prendre dans un sens opposé, n'y voir que de simples analogies, de telle sorte qu'on dise de l'âme qu'elle éprouve ces choses sans les éprouver, qu'elle est passive sans l'être réellement [comme le sont les corps] [1].

» quantité. Quand tu dis : *un* chœur, *une* armée, il y a là quel-
» que chose qui existe en dehors de ces objets [et en toi]. Mais
» comment le nombre existe-t-il en toi? Le nombre qui est en toi
» avant que tu nombres est tout autre [que celui que tu produis en
» nombrant]. Le nombre qui se manifeste dans les objets extérieurs
» et se rapporte à celui qui est en toi est un acte des nombres es-
» sentiels ou selon les nombres essentiels, parce qu'en nombrant
» tu produis un nombre, et que par cet acte tu engendres la quan-
» tité, comme en marchant tu engendres le mouvement. Comment
» donc le nombre qui est en nous [avant que nous nombrions] est-il
» tout autre [que celui que nous produisons en nombrant]? C'est qu'il
» est *le nombre constitutif de notre essence*, laquelle, dit Platon [dans
» le *Timée*, p. 35], participe du nombre et de l'harmonie, est un nom-
» bre et une harmonie : car l'âme, est-il dit, n'est ni un corps, ni une
» étendue ; elle est donc un nombre, puisqu'elle est une essence.
» Le nombre du corps est une essence de la même nature que le
» corps ; le nombre de l'âme est une essence de la même nature
» que l'âme. Enfin, pour les intelligibles, si l'Animal même [dont
» Platon parle dans le *Timée*, p. 37] est pluralité, s'il est une trinité,
» cette trinité est essentielle dans l'Animal. Quant à la trinité qui
» n'est pas dans l'animal, mais dans l'Être, elle est le principe de
» l'essence. Si tu comptes l'Animal et le Beau, chacun des deux est
» une unité ; mais tu engendres en toi le nombre, tu conçois la
» quantité et la *dyade*. Si tu dis [comme les Pythagoriciens] que
» la vertu est un *quaternaire*, elle est un quaternaire en tant
» que ses parties [la justice, la prudence, le courage, la tempé-
» rance] concourent à l'unité ; tu peux ajouter que l'unité est un
» quaternaire, en tant qu'elle en est la substance ; quant à toi, tu
» compares ce quaternaire avec celui qui est en toi. » (*Ennéade* VI, liv. VI, § 16.) On peut rapprocher de ce passage de Plotin ce que saint Augustin dit des nombres sensibles et intelligibles, *carnales, spiritales numeri* (*De Musica*, VI, 12).

[1] S. Augustin explique de la même manière les expressions figurées

Examinons donc comment ces faits ont lieu.

II. Qu'arrive-t-il à l'âme quand il y a en elle un vice? car on dit: *arracher de l'âme un vice, y introduire la vertu, l'orner, y remplacer la laideur par la beauté.*

Admettons, conformément à l'opinion des anciens, que la vertu est une harmonie[1], et la méchanceté le contraire: c'est le moyen de résoudre la question que nous nous sommes posée. En effet, quand les parties de l'âme [la partie raisonnable, la partie irascible, la partie concupiscible] seront en harmonie les unes avec les autres, il y aura vertu[2]; dans le cas contraire, il y aura vice. Mais, dans ces deux cas, rien d'étranger à l'âme ne s'introduit en elle[3]; ses parties restent chacune ce qu'elles sont, tout en concourant à l'harmonie. D'un autre côté, elles ne sauraient, quand il y a dissonance, jouer le même rôle que les personnages d'un chœur qui dansent et chantent d'accord, quoiqu'ils ne remplissent pas tous les mêmes fonctions, que l'un chante pendant que les autres se taisent, et que chacun chante sa partie propre: car il ne suffit pas que tous chantent d'accord; il faut encore que chacun chante convenablement sa partie. Il y a donc harmonie dans l'âme quand

desquelles on pourrait induire que l'âme est étendue et s'accroît avec le corps: « Quod si te illud movet, quod solemus eam quam » Græci μακροθυμίαν vocant *longanimitatem* interpretari, animad- » vertere licet a corpore ad animum multa verba transferri, sicut » ab animo ad corpus: nam si *montem improbum* et *justissimam* » *tellurem* dixit Virgilius, quæ verba cernis ab animo ad corpora » esse translata, quid mirum si mutua vice *longanimitatem* dicimus, » quum *longa* nisi corpora esse non possint. Ea vero inter virtutes » quæ appellatur *animi magnitudo* ad nullum spatium, sed ad vim » quamdam, id est ad potestatem potentiamque animi, relata recte » intelligitur, etc. » (*De Quantitate animæ*, 17.)

[1] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 127: ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 1; t. I, p. 52. — [3] « Les mo- » nades n'ont pas de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse » y entrer, etc. » (Leibnitz, *Monadologie*, § 8.)

chaque partie remplit sa fonction. Il faut cependant que chacune ait sa vertu propre avant qu'il y ait harmonie, ou son vice, avant qu'il y ait désaccord. Quelle est donc la chose dont la présence rend chaque partie de l'âme bonne ou mauvaise? C'est évidemment la présence de la vertu ou du vice. Si l'on admet que, pour la partie raisonnable, le vice consiste dans l'ignorance[1], il n'y a là qu'une simple négation, on n'attribue rien de positif à la raison.

Mais, quand il y a dans l'âme quelques-unes de ces fausses opinions qui sont la principale cause du vice, ne faut-il pas avouer qu'il se produit alors en elle quelque chose de positif et qu'une de ses parties subit une altération? La partie irascible n'est-elle pas dans une disposition différente selon qu'elle est courageuse ou lâche; et la partie concupiscible, selon qu'elle est tempérante ou intempérante? — Quand une partie de l'âme est vertueuse, c'est qu'elle agit conformément à son essence, qu'elle obéit à la raison (car la raison commande à toutes les parties de l'âme et est soumise elle-même à l'intelligence). Or, obéir à la raison, c'est voir; ce n'est pas recevoir une *empreinte*, c'est avoir une *intuition*, accomplir l'acte de la vision[2]. La vue a la même essence quand elle est en puissance et quand elle est en acte; elle n'est pas altérée quand elle passe de la puissance à l'acte[3]; elle ne fait que s'appliquer à ce qu'il est dans son essence de faire, à voir et à connaître, sans pâtir. La partie raisonnable est dans le même rapport avec l'intelligence; elle en a l'intuition[4]. Quant à l'intelligence, sa nature n'est pas de recevoir une *empreinte* semblable à celle que fait un cachet[5], mais elle possède en un sens ce qu'elle voit, et elle

[1] Au lieu de ἄνοιαν, nous lisons ἄγνοιαν avec M. Kirchhoff. L'*ignorance* est le vice opposé à la vertu appelée *prudence*. Pour l'explication de cette phrase et de celles qui suivent, *Voy.* le tome I, p. 52. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4; t. I, p. 57. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. V; § 2; t. I, p. 227. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4; t. I, p. 57 et 348. — [5] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 334, note 1.

ne le possède pas en un autre : elle le possède, parce qu'elle le connaît; elle ne le possède pas, en ce sens qu'elle n'en reçoit pas, en le voyant, une forme pareille à celle qu'un cachet imprime à la cire. Enfin, il faut ne pas oublier que la mémoire ne consiste pas à garder des impressions, mais que c'est la faculté qu'a l'âme de se rappeler et de se rendre présentes les choses qui ne lui sont pas présentes[1]. Mais quoi? L'âme n'est-elle pas *autre* avant de réveiller un souvenir et après l'avoir réveillé? Elle est *autre*, si l'on veut, mais elle n'est pas *altérée*, à moins qu'on ne nomme *altération* (ἀλλοίωσις) le passage de la puissance à l'acte. En tout cas, rien d'adventice ne s'introduit alors en elle, elle ne fait qu'agir selon sa propre nature.

En général, les *actes* des essences immatérielles n'impliquent en aucune façon que ces essences soient altérées (sinon elles périraient), mais tout au contraire qu'elles demeurent ce qu'elles sont. Il n'appartient qu'aux choses matérielles de *pâtir* en agissant. Si un principe immatériel était exposé à pâtir, il ne demeurerait plus ce qu'il est. Ainsi, dans l'acte de la vision, la vue *agit*, l'œil *pâtit*[2]. Quant aux opinions, ce sont des actes analogues à la vision.

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXV; t. I, p. LXVII. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § VIII; t. I, p. LX. S. Augustin a développé la même théorie sur l'impassibilité de l'âme dans son traité *De la Musique* (VI, 5): « *Videtur mihi anima, quum sentit in corpore, non ab illo aliquid* » *pati, sed in ejus passionibus attentius agere*, et has actiones » sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter incon- » venientiam, non eam latere; et hoc totum est quod sentire dici- » tur. Sed iste sensus, qui, etiam dum nihil sentimus, inest tamen, » instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, » ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, » similia similibus ut adjungat, repellatque quod noxium est. Agit » porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aërium, serenissi- » mum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore » humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Sed, sive hac

Mais comment la partie irascible peut-elle être tantôt courageuse, tantôt lâche? — Si elle est lâche, c'est qu'elle ne considère pas la raison, ou qu'elle considère la raison déjà devenue mauvaise, ou bien que le défaut de ses instruments, c'est-à-dire le manque ou la faiblesse de ses organes, l'empêche d'agir ou d'être émue et irritée. Elle est courageuse, si le contraire a lieu. Dans l'un et l'autre cas, l'âme ne subit pas d'altération, ne pâtit pas.

Enfin, quand la partie concupiscible est intempérante, c'est qu'elle agit seule (car, alors elle fait seule toutes choses, les principes qui doivent lui commander et la diriger ne sont pas présents); c'est en outre, que la partie raisonnable, dont la fonction est de voir [de considérer les notions qu'elle reçoit de l'intelligence], est occupée à autre chose (car elle ne fait pas tout à la fois), qu'elle vaque à un autre acte, parce qu'elle considère autant qu'elle le peut d'autres choses que les choses corporelles[1]. Peut-être aussi le vice ou la vertu de la partie concupiscible dépendent-ils beaucoup du bon ou du mauvais état des organes; en sorte que, dans l'un comme dans l'autre cas, rien n'est ajouté à l'âme.

III. Que dire des désirs et des aversions de l'âme? Com-

» sive alia distributione ista conjiciantur, agit hæc anima cum » quiete, si ea quæ insunt in unitate valetudinis quasi familiari » quadam consensione cesserunt. Quum autem adhibentur ea quæ » nonnulla, ut ita dicam, *alteritate* corpus afficiunt, exserit atten- » tiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis acco- » modatas : tunc videtur vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel » tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter » associat, et moleste obsistit incongruis. Has *operationes* passio- » nibus corporis puto animam exhibere quum sentit, non easdem » *passiones* recipere. » Bossuet, à son tour, a reproduit les idées de S. Augustin dans son traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, comme nous l'avons déjà dit dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 332, note 4.

[1] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4; t. I, p. 57.

ment admettre que la douleur, la colère, la joie, la concupiscence et la crainte ne soient pas des *changements* et des *passions* qui se trouvent dans l'âme et qui l'émeuvent[1] ?

Il faut encore ici établir une distinction : car prétendre qu'il n'y a pas en nous de changements ni de perception de ces changements, c'est nier l'évidence. Cela admis, reste à chercher qui subit ces changements. Nous ne pouvons les attribuer à l'âme : car ce serait admettre qu'elle rougit, par exemple, ou qu'elle pâlit[2], sans réfléchir que ces passions, bien que produites par l'âme, sont dans une autre substance. La honte consiste pour l'âme dans l'opinion qu'une chose est inconvenante, et comme l'âme contient le corps, ou, pour parler plus exactement, l'a sous sa dépendance et l'anime, le sang, qui est très-mobile, se porte au visage. De même, la crainte a son principe dans l'âme ; la pâleur se produit dans le corps parce que le sang se concentre dans les parties intérieures[3]. Dans la joie, c'est aussi au corps qu'appartient la dilatation qui s'y fait sentir ; ce que l'âme éprouve n'est pas une passion. Il en est de même de la douleur et de la concupiscence : le principe en est dans l'âme, où il reste à l'état latent ; ce qui en procède est perçu par la sensation. Quand nous disons que les désirs, les opinions, les raisonnements sont des *mouvements* de l'âme, nous n'entendons

[1] Plotin paraît combattre ici la théorie des Stoïciens sur les passions. La *douleur*, la *colère*, la *joie*, la *concupiscence* et la *crainte* sont précisément les passions que reconnaissait Chrysippe. Les définitions qu'il en donnait nous ont été conservées par Diogène Laërce, VII, § 111. — [2] Tertullien rapporte en ces termes l'opinion de Cléanthe : « Porro et animam compati corpori, cui læso ictibus, » vulneribus, ulceribus, condolescit; et corpus animæ, cui afflictæ » cura, amore, angore, coægrescit, per detrimentum scilicet vigoris, » cujus pudorem aut pavorem rubore atque pallore testetur. » (*De Anima*, 5.) — [3] Ce passage mérite d'être rapproché des idées analogues qu'on trouve dans le traité de Descartes sur les passions. Voici comment il explique la pâleur, par exemple : « La tristesse, » en rétrécissant les orifices du cœur, fait que le sang coule plus

pas que l'âme s'agite pour produire ces *mouvements*[1], mais qu'ils ont leur origine en elle[2]. Quand nous appelons la vie un mouvement, nous n'attachons pas à ce mot le sens d'*altération*: car agir selon sa nature est la vie simple et indivisible de chaque partie de l'âme.

En résumé, nous affirmons que l'action, la vie, le désir ne sont pas des *altérations*, que les souvenirs ne sont pas des *formes imprimées* dans l'âme, ni les actes de l'imagination des *empreintes* semblables à celles qu'un cachet produit sur la cire[3]. Il en résulte que, dans tous les faits qu'on nomme des *passions* ou des *mouvements*, l'âme n'éprouve aucun changement dans sa substance et son essence; que la vertu et le vice ne sont pas en elle ce que la chaleur, le froid, la blancheur, la noirceur sont dans le corps, mais qu'elle est avec la vertu et le vice dans un rapport tout différent, comme nous venons de l'expliquer.

IV. Passons maintenant à la partie de l'âme qu'on nomme la *partie passive* (τὸ παθητικόν). Nous en avons déjà parlé [dans le § 3] en traitant de toutes les passions qui se rapportent à la partie irascible et à la partie concupiscible;

» lentement dans les veines, et que, devenant plus froid et plus » épais, il a besoin d'y occuper moins de place, en sorte que, se » retirant dans les plus larges, qui sont les plus proches du cœur, » il quitte les plus éloignées, dont les plus apparentes étant celles » du visage, cela le fait paraître pâle et décharné, principalement » lorsque la tristesse est grande ou qu'elle survient promptement, » comme on voit en l'épouvante, dont la surprise augmente l'action » qui serre le cœur. » (*Les Passions de l'âme*, art. 116.)

[1] Plotin dit de même ailleurs, en parlant de la conscience : « Pour » se considérer elle-même, *l'âme n'aura nullement à se mouvoir*, » ou bien, si on lui attribue le mouvement, il faut que ce soit *un* » *mouvement qui diffère tout à fait de celui des corps, qui soit sa* » *vie propre.* » (*Enn.* I, liv. I, § 13; t. I, p. 50.) — [2] « Quum ab » eisdem suis *operationibus* aliquid [anima] patitur, a se ipsa pa- » titur, non a corpore. » (S. Augustin, *De Musica*, VI, 5.) — [3] καὶ μνήμας οὐ τύπους ἐναποσφραγιζομένους, οὐδὲ τὰς φαντασίας ὡς ἐν κηρῷ τυπώσεις. *Voy.* ci-dessus p. 123, note 2.

cependant nous allons revenir sur cette partie et expliquer pourquoi on l'appelle la *partie passive* de l'âme. On lui donne ce nom, parce que c'est à elle que paraissent se rapporter les *passions*, c'est-à-dire les faits qui sont accompagnés de peine ou de plaisir[1]. Parmi les passions, il en est qui naissent de l'opinion : ainsi, l'on éprouve de la crainte ou de la joie selon qu'on s'attend à mourir ou que l'on espère obtenir quelque bien ; alors, l'*opinion* est dans l'âme, et la *passion* dans le corps. D'autres passions, au contraire, se produisant à l'improviste, font naître l'opinion dans la partie de l'âme à laquelle appartient cette fonction, mais ne causent en elle aucune altération, comme nous l'avons déjà expliqué. Cependant, si, en examinant la crainte inopinée,

[1] Il faut rapprocher de ce que Plotin dit ici des *passions* un autre passage qui complète sa pensée : « Si l'âme n'était pas unie au » corps, il n'y aurait pour elle ni appétit, ni douleur, ni crainte. » En effet, c'est pour le composé de l'âme et du corps que nous » éprouvons de la crainte : nous redoutons qu'il ne soit dissous ; la » cause de nos douleurs et de nos souffrances, c'est sa dissolution ; » enfin, le but de tout appétit, c'est d'écarter ce qui le trouble ou » de prévenir ce qui pourrait le troubler. » (*Enn.* I, liv. VIII, § 15 ; t. I, p. 139.) Saint Augustin explique de la même manière l'origine du plaisir et de la douleur : « Ego ab anima hoc corpus animari » non puto nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati » arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus » dominationi suæ ; aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum » difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi » cedit natura corporea. Corporalia ergo quæcunque huic corpori » ingeruntur aut objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso » corpore aliquid faciunt, quod operi ejus aut adversetur aut con- » gruat. Ideoque, quum renititur adversanti et materiam sibi sub- » jectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex » difficultate in actionem ; quæ difficultas propter attentionem, quum » eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur *dolor* aut *labor*, etc. » (*De Musica*, VI, 5.) Bossuet a développé cette théorie dans son traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, comme on peut le voir par le passage que nous avons cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 336, note 1.

on remonte plus haut, on voit qu'elle a elle-même l'opinion pour origine, qu'elle implique quelque appréhension dans la partie de l'âme qui éprouve la crainte, à la suite de laquelle se produisent le trouble et la stupeur qui accompagnent l'attente du mal. Or, c'est à l'âme qu'appartient l'imagination, soit l'*Imagination première* que nous nommons *Opinion*, soit l'*Imagination* [*seconde*] qui procède de la première ; celle-ci n'est plus proprement l'opinion, c'est une puissance inférieure, une *opinion obscure*, une *imagination confuse* (ἀνεπίκριτος φαντασία), semblable à l'action qui appartient à la *Nature* et par laquelle cette puissance produit chaque chose, comme on le dit, *aveuglément* ἀφαντάστως)[1]. Quant à l'agitation sensible qui en est la suite, elle a lieu dans le corps ; c'est à lui que se rapportent le tremblement, la palpitation, la pâleur, l'impuissance de parler. On ne peut en effet attribuer de pareilles modifications à une partie de l'âme; sinon, cette partie serait corporelle. Il y a plus; si cette partie de l'âme subissait de pareilles passions[2], le corps lui-même n'éprouverait plus les modifications dont on vient de parler : car la partie de l'âme qui fait éprouver au corps ces modifications ne remplirait plus alors son office, parce qu'elle serait dominée par la passion et qu'elle ne s'appartiendrait plus.

La *partie passive* de l'âme n'est donc pas corporelle : c'est une *forme*, mais une forme engagée dans la matière, comme l'appétit concupiscible, la puissance végétative, nutritive et génératrice, puissance qui est la racine et le principe de l'appétit concupiscible et de la partie passive de l'âme. Or une forme ne peut absolument pas éprouver d'agitation ni de passion, mais elle doit rester ce qu'elle est. C'est à la matière [du corps] qu'il appartient d'éprouver une

[1] *Voy.* ci-après, liv. VIII, § 1-3, et *Enn.* IV, liv. IV, § 13,14. — [2] Au lieu de εἴπερ ἦν παθόντα ταῦτα, nous lisons avec M. Kirchhoff : αὐτό γε εἴπερ ἦν παθὸν ταῦτα, conformément à la traduction de Ficin.

passion, quand cette passion est produite par la présence de la puissance qui en est le principe. En effet, ce n'est pas la puissance végétative qui végète, ni la puissance nutritive qui est nourrie ; en général, le principe qui produit un mouvement n'est point mû lui-même par le mouvement qu'il produit, mais ou il n'est mû en aucune façon, ou son mouvement et son action sont d'une tout autre nature[1]. Or l'essence d'une forme est d'agir, de produire par sa présence seule, comme si l'harmonie faisait par elle-même vibrer les cordes de la lyre[2]. Ainsi, la *partie passive* [sans pâtir elle-même] est la *cause des passions*, soit que les mouvements procèdent d'elle, c'est-à-dire de l'imagination sensible, soit qu'ils aient lieu sans imagination [distincte][3].

Il resterait à considérer si, l'opinion ayant pour origine un principe supérieur [l'âme], ce principe ne reste pas immobile parce qu'il est la forme de l'harmonie, tandis que la cause du mouvement remplit le rôle du musicien, et les parties ébranlées par la passion celui des cordes : car, ce n'est pas l'harmonie, mais la corde qui éprouve la passion ; et la corde ne peut vibrer, le musicien le voulût-il, si l'harmonie ne le prescrit.

V. Pourquoi donc faut-il chercher à rendre l'âme *impassible* par la philosophie, puisque, dès l'origine, elle n'éprouve pas de passions? C'est que, quand une image est produite dans l'âme par la partie passive, il en résulte une passion et une agitation [dans le corps], et à cette agitation se lie l'image du mal qui est prévu par l'opinion. C'est cette passion que la raison commande d'anéantir et de ne jamais laisser se produire, parce que l'âme est malade quand cette passion se produit, et saine, quand elle ne se produit pas :

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 132, note 1. — [2] Porphyre a développé cette comparaison dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § VIII (t. I, p. LX). — [3] Proclus cite ce passage en ces termes : « Recte et » Plotino dicente quod passiones omnes aut sensus sunt, aut non » sine sensu. » (*De Providentia*, t. I, p. 25, éd. Cousin.)

car, dans le derniercas, il ne se forme dans l'âme aucune de ces images qui sont les causes des passions. C'est ainsi que, pour se délivrer des images dont on est obsédé dans le rêve, on réveille l'âme occupée par ces images[1]. C'est en ce sens encore qu'on peut dire que les passions sont produites par les représentations des choses extérieures, en regardant ces représentations comme des passions de l'âme[2].

Mais qu'est-ce que purifier l'âme, puisqu'elle ne saurait être souillée? Qu'est-ce que la séparer du corps? Purifier l'âme, c'est l'isoler, ne pas lui permettre de s'attacher aux autres choses, ni de les regarder, ni de recevoir des opinions qui lui sont étrangères, quelles que soient d'ailleurs ces opinions et ces passions, comme nous l'avons dit; c'est, par conséquent, l'empêcher de considérer des fantômes et de produire les passions qui les accompagnent.

[1] *Voy.* ci-après § 6, p. 142. — [2] On retrouve toute cette théorie dans S. Augustin : « Hæc memoria quæcunque de *motibus* tenet, » *qui adversus passiones corporis acti sunt*, φαντασίαι græce vocan- » tur, nec invenio quid eas latine malim vocare; quas pro cognitis » habere atque pro perceptis *opinabilis vita* est, constituta in ipso » erroris introitu. Sed quum sibi isti motus occursant et tanquam » diversis et repugnantibus intentionis flatibus æstuant, alios ex » aliis motus pariunt; non jam eos qui tenentur ex occursionibus » passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen, tanquam » *imaginum imagines*, quæ *phantasmata* dici placuit. Aliter enim » cogito patrem meum, quem sæpe vidi, aliter avum, quem nun- » quam vidi; horum primum *phantasia* est, alterum *phantasma ;* » illud in memoria invenio, hoc in motu animi, qui ex iis ortus est » quos habet memoria... Sed vera etiam phantasmata habere pro » cognitis summus error est; quanquam sit in utroque genere quod » nos non absurde scire dicamus, id est sensisse nos talia, vel ima- » ginari nos talia... Sequuntur autem nonnulli phantasmata sua tam » præcipites, ut nulla sit alia materies omnium *falsarum opinio- » num*, quam habere phantasias vel phantasmata pro cognitis, quæ » cognoscuntur per sensum. Quare his potissimum resistamus, nec » eis ita mentem accomodemus, ut, dum in his est cogitatio, intelli- » gentia ea cerni arbitremur. » (*De Musica*, VI, 11.)

Ainsi, *purifier l'âme* consiste à *l'élever des choses d'ici-bas aux choses intelligibles;* c'est aussi *la séparer du corps*[1]: car alors elle n'est plus assez attachée au corps pour lui être asservie, mais elle ressemble à une lumière qui n'est pas plongée dans le tourbillon [de la matière][2], quoique la partie de l'âme qui s'y trouve plongée ne cesse pas pour cela d'être impassible. Quant à la partie passive de l'âme, la purifier, c'est la détourner de l'intuition des images trompeuses; la séparer du corps, c'est l'empêcher d'incliner vers les choses inférieures et de s'en représenter les images;

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § IX, t. I, p. LX. Saint Augustin développe aussi, mais sous des formes très-variées, l'idée platonicienne de la *purification de l'âme.* Ainsi, on lit au début du traité *De la vraie Religion* (3) : « *Sanandum esse* » *animum* ad intuendam incommutabilem rerum formam, et eodem » modo semper se habentem atque undique sui similem pulchritu- » dinem, etc. » Le même auteur dit ailleurs, à la fin de son traité *De la Quantité de l'âme* : « Ascendentibus sursum versus, primus actus » docendi causa dicitur *animatio;* secundus, *sensus;* tertius, *ars;* » quartus, *virtus;* quintus, *tranquillitas;* sextus, *ingressio;* septi- » mus, *contemplatio.* Possunt et hoc modo appellari : *de corpore,* » *per corpus, circa corpus; ad seipsam, in seipsa; ad Deum, apud* » *Deum.* Possunt et sic : *pulchre de alio, pulchre per aliud, pulchre* » *circa aliud; pulchre ad pulchrum, pulchre in pulchro; pulchre* » *ad Pulchritudinem, pulchre apud Pulchritudinem.* » Les divers degrés que S. Augustin distingue ici dans le *beau* sont les mêmes que Plotin décrit dans le livre VI de l'*Ennéade* I. — [2] *Voy.* la même image dans l'*Enn.* I, liv. IV, § 8; t. I, p. 82. Ibn-Gebirol (Avicebron), que nous avons mentionné déjà dans le t. I (p. CXXVII, note 2), dit à ce sujet: « Comme l'âme tient le milieu entre la substance de » l'intellect et le sens, il en résulte que, lorsqu'elle penche vers le » sens, elle est incapable de percevoir ce qui est dans l'intellect; et » de même, lorsqu'elle penche vers l'intellect, elle est incapable de » percevoir ce qui est dans le sens: car chacun de ces deux » extrêmes est séparé de l'autre, et lorsqu'elle se tourne vers l'un, » elle se détourne de l'autre. » (*La Source de la Vie*, liv. III; traduction de M. S. Munk, dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 51.)

c'est encore anéantir les choses dont on la sépare, en sorte qu'elle ne soit pas étouffée par le tourbillon[1] qui se déchaîne quand on laisse prendre trop de force au corps ; il faut alors affaiblir celui-ci pour le gouverner plus facilement[2].

VI. Nous avons suffisamment démontré l'impassibilité de l'*Essence intelligible*, qui est tout entière comprise dans le genre de la *Forme*. Mais, comme la *Matière* est aussi une chose incorporelle, quoiqu'elle le soit d'une autre façon, nous devons également examiner quelle nature elle a, chercher si elle peut pâtir et subir toute espèce de modification, comme on le pense communément, ou bien si elle est au contraire impassible, et, dans ce cas, en quoi consiste son impassibilité.

Puisque nous sommes ainsi conduits à traiter de la nature de la matière, nous devons d'abord établir que la nature, l'essence, et l'existence de l'Être ne sont pas ce que croit le vulgaire. En effet, l'*Être est* ; il *est*, dans l'acception véritable de ce mot, c'est-à-dire il *est essentielle-*

[1] ἐπὶ πνεύματος θολεροῦ. Ces mots s'expliquent par l'expression qui se trouve plus haut : καὶ τὸ ὥσπερ φῶς μὴ ἐν θολερῷ. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § 1 ; t. I, p. LV. Saint Augustin dit encore à ce sujet : « Conversa [anima] a Domino » suo ad servum suum [corpus] necessario deficit ; conversa autem » a servo suo ad Dominum suum necessario proficit... Oportet enim » animam et regi a superiore et regere inferiorem. Superior illa » solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam » animam intendas... Negleeto autem Domino, intenta in servum » carnali quæ dicitur concupiscentia, sentit motus suos quos illi » exhibet, et minus est... Convertenti se autem ad Dominum major » cura oritur, ne avertatur ; donec carnalium negotiorum requiescat » impetus, effrenatus consuetudine diuturna et tumultuosis recor- » dationibus conversioni ejus sese inserens ; ita sedatis motibus » suis, quibus in exteriora provehebatur, agit otium intrinsecus » liberum. » (*De Musica*, VI, 5.) S. Augustin reproduit ensuite toute la théorie des *vertus purificatives* et *intellectuelles*, telle qu'elle se trouve dans Plotin et dans Porphyre. *Voy.* ce morceau dans les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume.

ment: il *est* d'une manière absolue, c'est-à-dire il ne lui manque rien de l'être; étant pleinement l'être, il n'a besoin d'aucune autre chose pour être et se conserver; bien plus, si d'autres choses *paraissent être*, c'est à lui qu'elles le doivent. Si ce que nous avançons est vrai, l'Être doit posséder la vie, la vie parfaite (sans cela, il ne serait pas plus l'être que le non-être); or la vie parfaite, c'est l'intelligence, c'est la sagesse parfaite. L'Être est donc déterminé et défini. Il n'est en puissance aucune chose qui ne se trouve déjà en lui; sans cela il ne se suffirait pas pleinement à lui-même. Il est donc éternel, immuable, incapable de rien recevoir, de rien s'adjoindre : car ce qu'il recevrait devrait lui être étranger, être par conséquent le non-être. L'Être doit donc posséder en lui-même toutes choses pour exister par lui-même, être toutes choses à la fois, être un et tout en même temps, puisque c'est en cela que nous faisons consister l'Être; sinon, l'intelligence et la vie, au lieu d'émaner de l'Être, seraient des choses adventices pour lui [1]. Elles ne sauraient cependant provenir du non-être, et l'Être, de son côté, ne saurait être privé de l'intelligence et de la vie. Le véritable non-être n'aura donc l'intelligence et la vie que de la manière dont elles doivent se trouver dans les objets inférieurs et postérieurs à l'Être. Quant au principe supérieur à l'Être [l'Un], il donne à l'Être l'intelli-

[1] Ce passage est commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 265. Ce que Plotin dit ici sur l'immutabilité de l'Être se trouve d'ailleurs dans beaucoup d'auteurs : « Illa autem » vera est æternitas, quæ est vera immortalitas, hæc est summa » incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui solus mutari non » potest. » (S. Augustin, *De Natura boni.*) « Quænam rationalis » consideratio omnimoda ratione non concludat, ut creatricem » summamque omnium substantiam, quam necesse est alienam » esse et liberam a natura et jure omnium quæ ipsa fecit de ni- » hilo, ulla loci cohibitio vel temporis includat? Quum potius ejus » potentia, quæ non est aliud quam ejus essentia, cuncta a se facta » sub se continendo concludat, etc. » (S. Anselme, *Monologium*, 22.)

gence et la vie sans avoir lui-même besoin de les posséder[1].

Si telle est la nature de l'Être, il ne saurait être ni les corps, ni la substance des corps ; l'être des corps est le *non-être*. — Mais (dira-t-on), comment ne pas donner le nom d'être à la substance des corps, à la matière qui compose ces montagnes, ces rochers, toute la terre solide, en un mot, tous les objets impénétrables ? Quand on est frappé, n'est-on pas obligé par le choc que l'on reçoit de reconnaître que ces objets existent ? Comment des objets qui ne sont pas impénétrables, qui ne peuvent ni en choquer d'autres ni en être choqués, qui sont complétement invisibles, comme l'âme et l'intelligence, sont-ils des êtres, des êtres véritables[2] ? — Voici notre réponse : La terre, qui possède la nature corporelle au plus haut degré, est inerte ; l'élément qui est moins grossier [l'air] est déjà plus mobile et occupe une région élevée ; le feu s'éloigne encore plus de la nature corporelle. Les choses qui se suffisent le mieux à elles-mêmes agitent et troublent moins les autres ; celles qui sont plus pesantes et plus terrestres, par cela même qu'elles sont incomplètes, sujettes à des chutes, incapables de s'élever, tombent par faiblesse, et choquent les autres en vertu de leur inertie et de leur pesanteur : c'est ainsi que les corps inanimés tombent plus lourdement, choquent et blessent avec plus de force ; au contraire, les corps animés, par cela même qu'ils participent plus à l'être, frappent avec moins de

[1] *Voy.* ci-après, liv. VIII, § 9. — [2] « Les uns rabaissent à la terre » toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible, et ne savent » qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les » arbres qu'ils rencontrent. Attachés à tous ces objets, ils nient » qu'il y ait rien autre que ce que les sens peuvent atteindre. Le » corps et l'être sont pour eux une seule et même chose. Ceux qui » viennent leur dire qu'il y a quelque chose qui n'a point de corps » excitent leur mépris, et ils n'en veulent pas entendre davantage. » (Platon, *Sophiste*, p. 246 ; trad. de M. Cousin, t. XI, p. 252.) *Voy.* aussi dans notre tome I la traduction des fragments de Numénius, p. C-CI.

raideur. C'est pourquoi le mouvement, qui est une espèce de vie, ou du moins une image de la vie, se trouve à un degré plus élevé dans les choses qui sont moins corporelles[1].

Il semble donc que ce soit l'*éclipse de l'être* (ἀπολείψις τοῦ ὄντος) qui rende un objet plus corporel[2]. Si l'on examine les faits qu'on nomme *passions*, on voit que plus un objet est corporel, plus il est sujet à pâtir : la terre l'est plus que les autres éléments, et ainsi de suite. En effet, quand les autres éléments sont divisés, ils réunissent aussitôt leurs parties, si rien ne s'y oppose ; mais, quand on sépare des parties de terre, elles ne se rapprochent pas les unes des autres ; elles semblent ainsi n'avoir aucune force naturelle, puisque, après un léger coup, elles restent dans l'état où elles ont été mises quand elles ont été frappées et brisées. Donc, plus une chose est corporelle, plus elle se rapproche du non-être, puisqu'elle ne peut revenir à l'unité. Les

[1] *Voy.* le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 269. — [2] Ibn-Gebirol (Avicebron) a longuement développé cette idée que la matière est l'*éclipse de l'être* : « Comme la forme est une lumière parfaite, et » que cependant sa divisibilité et sa multiplicité causent l'affaiblis- » sement successif de la lumière qui se répand dans la matière, la » rendent trouble et épaisse, et, en général, font que son milieu » diffère de son commencement et que sa fin diffère de son milieu, » sans qu'il y ait là autre chose que la matière et la lumière qui s'y ré- » pand, c'est-à-dire la forme, il est clair par là que l'affaiblissement, » l'épaississement, la ternissure, et, en général, l'obscurcissement » affectant la lumière qui se répand dans la matière, viennent de » la matière, et non pas de la forme elle-même... A mesure que » la matière descend, elle s'épaissit à raison de sa distance de la » lumière qui s'y répand... On peut comparer à cela la lumière du » soleil qui se mêle à l'obscurité, ou l'étoffe mince et blanche quand » un corps noir s'en revêt : car alors la blancheur ne se voit pas, » à cause du noir qui prédomine. On peut y comparer encore la » lumière qui pénètre, par exemple, à travers trois vitres : car la » seconde vitre a moins de lumière que la première, et la troisième » en a moins que la seconde. » (*La Source de la Vie*, liv. IV, p. 80, trad. de M. Munk.)

chocs lourds et violents par lesquels des corps agissent les uns sur les autres sont suivis de destruction. Quand une chose même faible vient tomber sur une chose faible, elle est relativement puissante ; c'est le non-être qui rencontre le non-être.

Voilà les objections que nous avions à faire à ceux qui regardent tous les êtres comme corporels, qui ne veulent juger de leur existence que par les impressions qu'ils en reçoivent, et qui essaient de fonder la certitude de la vérité sur les images de la sensation. Ils ressemblent à des hommes endormis qui prennent pour des réalités les visions qu'ils ont dans leurs rêves. La sensation est le rêve de l'âme[1] : tant que l'âme est dans le corps, elle rêve ; le véritable réveil de l'âme consiste à se séparer véritablement du corps, et non à se lever avec lui. Se lever avec le corps, c'est passer du sommeil à une autre espèce de sommeil, d'un lit à un autre ; s'éveiller véritablement, c'est se séparer complétement des corps. Ceux-ci, ayant une nature contraire à celle de l'âme, ont par suite une nature contraire à celle de l'essence. On en a pour preuves leur génération, leur flux, leur destruction, toutes choses contraires à la nature de l'être.

VII. Revenons à la matière considérée comme substance, puis à ce que l'on dit exister en elle. Par cet examen, nous verrons qu'elle est le *non-être* et qu'elle est *impassible*.

La matière est incorporelle parce que le corps n'existe qu'après elle, qu'il est un composé dont elle constitue un élément. Elle est appelée *incorporelle* parce que l'être et la matière sont deux choses également distinctes du corps[2].

[1] « La sensation se produit quand l'intelligence sommeille, et » s'évanouit quand l'intelligence s'éveille. » (Philon, *Allégories de la Loi*, I, p. 200.) — [2] Sur les divers sens du mot *incorporel*, *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § v; t. I, p. LIX. En outre, Porphyre a reproduit avec de légers changements ce § 7 de Plotin dans le § x du même écrit, p. LX. La même conception de la

N'étant pas âme, la matière n'est ni intelligence, ni vie, ni raison [séminale], ni limite. Elle est une espèce d'*infini* (ἄπειρα)[1]. Elle n'est pas non plus une puissance [active][2]; car que produirait-elle? Puisque la matière n'est aucune des choses dont nous venons de parler, elle ne saurait recevoir le nom d'*être*; elle ne mérite que celui de *non-être*; encore n'est-ce pas dans le sens où l'on dit que le mouvement, le repos ne sont pas l'être[3]; la matière est véritablement le non-être. Elle est une image et un fantôme de l'étendue, une *aspiration à l'existence* (ὑποστάσεως ἔφεσις). Si elle persévère, ce n'est pas dans le repos, [c'est dans le changement]. Elle est invisible par elle-même, elle échappe à qui veut la voir. Elle est présente quand on ne la regarde pas, elle échappe à l'œil qui la cherche. Elle paraît toujours renfermer en elle les contraires : le grand et le petit, le plus et le moins, le défaut et l'excès[4]. C'est un fantôme également incapable de demeurer et de fuir : car la matière n'a même pas la force de fuir [la forme], parce qu'elle n'a reçu aucune force de l'Intelligence, et qu'elle est le manque de tout être. Par conséquent, elle ment dans tout ce qu'elle paraît être : si on se la représente comme *le grand*, aussitôt elle apparaît comme *le petit*; si on se la représente comme *le plus*, il faut reconnaître qu'elle est *le moins*. Son être, quand on cherche à le concevoir, apparaît comme le *non-être*; c'est une ombre fugitive comme les choses qui sont en elle, et

matière se trouve dans les écrits de S. Augustin : « Nonne tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? non tamen omnino nihil; erat quædam *informitas sine ulla specie.* » (*Confessiones*, XII, 3.)

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 15; t. I, p. 219-221. — [2] La matière n'est pas la *puissance de produire*, comme l'âme; elle est seulement la *puissance de devenir toutes choses. Voy. Enn.* II, liv. V, § 3-5; t. I, p. 229-234. — [3] Le mouvement et le repos sont des Genres de l'être. *Voy. Enn.* VI, liv. II. — [4] *Voy.* t. I, p. 213, note 1.

qui constituent des simulacres dans un simulacre. Elle ressemble à un miroir dans lequel on voit les apparences d'objets placés hors de lui[1], qui semble être rempli et posséder tout quoiqu'il ne possède réellement rien.

La matière est ainsi une image sans forme, dans laquelle entrent et de laquelle sortent les images des êtres. Celles-ci y apparaissent précisément parce que la matière n'a pas de forme; elles semblent y produire quelque chose, mais n'y produisent réellement rien[2]. Elles n'ont pas de consistance, de force, ni de solidité : la matière n'en ayant pas non plus, elles la pénètrent sans la diviser, comme elles pénétreraient de l'eau, ou bien encore comme des formes pourraient se mouvoir dans le vide. Si les images qui apparaissent dans la matière avaient la même nature que les objets qu'elles représentent et dont elles émanent, alors, attribuant aux images un peu de la puissance des objets qui les envoient, on aurait raison de les croire capables de faire pâtir la matière. Mais, comme les choses qu'on voit dans la matière n'ont pas la même nature que les objets dont elles sont les images, il est faux que la matière pâtisse en les recevant : car ce sont de fausses apparences sans aucune ressemblance avec ce qui les produit. Faibles et fausses par elles-mêmes, elles viennent dans une chose qui est également fausse[3]. Elles doivent donc la laisser impassible comme un miroir[4], comme de l'eau, ne

[1] Dans la traduction de Porphyre (t. I, p. LXI, ligne 10), au lieu des mots : « c'est un miroir dans lequel les objets présentent des apparences diverses selon leurs positions, » lisez : « c'est un miroir » dans lequel on voit les apparences d'objets placés hors de lui. » — [2] *Voy.* le passage de Platon que nous avons cité dans le tome I, p. 206, note 2. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. V, § 5 ; t. I, p. 233. — [4] Ibn-Gebirol, que nous avons déjà cité ci-dessus (p. 141, note 1), a reproduit cette comparaison : « On peut comparer l'impression que la » forme fait sur la matière, lorsqu'elle lui survient de la part de la » Volonté divine, à l'impression que fait sur le miroir celui qui le » regarde : car, selon cette comparaison, la matière reçoit la forme » de la Volonté comme le miroir reçoit l'image de celui qui y

pas produire plus d'effet sur elle qu'un rêve sur l'âme ; comparaisons encore imparfaites, parce que dans les cas que nous citons il y a quelque ressemblance entre les images et les objets.

VIII. Il est absolument nécessaire que ce qui pâtit ait des puissances et des qualités opposées aux choses qui s'en approchent et le font pâtir. Ainsi, c'est le froid qui altère la chaleur d'un objet, l'humidité qui altère la sécheresse, et nous disons que la substance est altérée quand de chaude elle devient froide, et de sèche, humide[1]. Une autre preuve de cette vérité, c'est la destruction du feu qui, en changeant, devient un autre élément. Nous disons alors que c'est le feu qui a été détruit et non la matière. Ce qui pâtit est donc ce qui est détruit : car c'est toujours une modification passive qui occasionne la destruction. Il en résulte qu'être détruit et pâtir sont deux choses inséparables. Or il est impossible que la matière soit détruite : car comment serait-elle détruite et en quoi se changerait-elle ?

Mais, dira-t-on, la matière reçoit la chaleur, le froid, des qualités nombreuses et même innombrables ; elle est caractérisée par elles, elle les possède comme inhérentes en quelque sorte à sa nature et mêlées les unes aux autres (puisqu'elles n'existent pas isolément) ; servant ainsi de milieu à l'action que les qualités exercent les unes sur les autres par leur mixtion[2], comment la matière pourrait-elle ne point pâtir avec elles[3] ? Il faudrait, pour qu'elle fût impassible, la placer en quelque sorte en dehors des qualités. Mais toute qualité qui est présente dans un sujet ne peut y

» regarde, sans que la matière reçoive l'essence même de ce dont » elle reçoit la forme. » (*La Source de la Vie*, liv. v, p. 139, trad. de M. Munk.)

[1] C'est la théorie d'Aristote (*De la Génération et de la Corruption*, II, 2, 3). — [2] Sur la *mixtion*, *Voy.* le tome I, p. 244, note 1. — [3] Cette objection est empruntée à la théorie d'Aristote sur la matière : ἡ δὲ ὕλη, ᾗ ὕλη, παθητικόν. (*De la Génération et de la Corruption*, I, 7.)

être présente sans lui communiquer quelque chose d'elle-même. [Voici notre réponse.]

IX. Il faut remarquer que les expressions : *telle chose est présente à telle autre*, et *telle chose est dans telle autre*, ont plusieurs sens. Tantôt une chose en rend une autre meilleure ou pire par sa présence, en lui faisant subir un changement : c'est ce qu'on voit dans les corps, surtout dans ceux des êtres vivants. Tantôt une chose en rend une autre meilleure ou pire sans la faire pâtir : c'est ce qui a lieu pour l'âme, comme nous l'avons déjà dit [§ 2]. Tantôt enfin, c'est comme lorsqu'on imprime une figure à un morceau de cire : la présence de la figure n'ajoute rien à l'essence de la cire, et sa destruction ne lui fait rien perdre[1]. De même, la lumière ne change pas la figure de l'objet

[1] L'exemple dont se sert ici Plotin a été éclairci par S. Augustin dans un morceau dont nous avons déjà cité le commencement ci-dessus, p. 125, note 1 : « Hæ omnes mutationes [animæ], si non » necessario argumento sunt mori animam, nihil quidem metuen- » dæ sunt per se ipsæ separatim ; sed ne rationi nostræ adversen- » tur, qua dictum est, mutato subjecto, omne quod in subjecto est » necessario mutari, videndum est. Sed non adversantur. Nam illud » secundum hanc mutationem subjecti dicitur, per quam omnino » mutare cogitur nomen. Nam, si ex albo cera nigrum colorem ducat » alicunde, non minus cera est, et *si ex quadrata rotundam for- » mam sumat*, et ex molli durescat, frigescatque ex calida ; at » ista in subjecto sunt, et cera subjectum. Manet autem cera non » magis minusve cera, quum illa mutentur. *Potest* igitur *aliqua » mutatio fieri eorum quæ in subjecto sunt, quum ipsum tamen » juxta id quod hoc est ac dicitur non mutetur.* » (*De immortalitate animæ*, 5.) Ce passage de S. Augustin a été développé lui-même par Descartes dans ses *Méditations* (II) : « Prenons par » exemple ce morceau de cire ; il vient tout fraichement d'être tiré » de la ruche.... Mais voici que pendant que je parle on l'approche » du feu ; ce qui restait de sa saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, la » couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il » devient liquide, il s'échauffe, à peine peut-on le manier, et quoi- » que l'on frappe dessus il ne rendra plus aucun son. La même » cire demeure-t-elle encore après ce changement ? Il faut avouer

qu'elle éclaire de ses rayons. Une pierre refroidie participe quelque peu de la nature propre à la chose qui la refroidit ; elle n'en reste pas moins pierre. Quelle passion la lumière fait-elle subir à une ligne, à une surface[1] ? Peut-être dira-t-on que dans ce cas la substance corporelle pâtit ; mais comment peut-elle pâtir par l'action de la lumière ? Pâtir, en effet, ce n'est pas jouir de la présence d'une chose ni recevoir une forme. Les miroirs et en général les objets diaphanes, ne pâtissant point par l'effet des images qui s'y peignent, offrent un exemple heureux de la vérité que nous énonçons ici. En effet, les qualités sont dans la matière comme de simples images, et la matière elle-même est plus impassible encore qu'un miroir. La chaleur, le froid se produisent en elle sans l'échauffer ni la refroidir : car l'échauffement et le refroidissement consistent en ce qu'une qualité du sujet fait place à une autre. (Remarquons en passant qu'il ne serait pas sans intérêt d'examiner si le froid n'est pas simplement l'absence de la chaleur[2].) En entrant dans la matière, les qualités n'agissent pour la plupart les unes sur les autres que lorsqu'elles sont contraires. Quelle action, en effet, une odeur pourrait-elle exercer sur une douce saveur ? une couleur sur une figure ? Comment, en général, ce qui appartient à un genre pourrait-il agir sur ce qui appartient à un autre ? C'est ce qui montre qu'une qualité peut faire place à une autre dans un même sujet, ou une chose être dans une autre, sans que sa présence cause aucune modification au sujet auquel ou dans lequel elle est présente. De même qu'une chose n'est pas altérée par la première venue, de même ce qui pâtit et change ne reçoit pas de modification passive ni de changement de toute espèce d'objet.

» qu'elle demeure ; personne n'en doute, personne ne juge au-
» trement, etc. »

[1] Cet exemple est emprunté à Aristote, *De la Génération*, I, 7.
— [2] Ici Plotin est pleinement d'accord avec la physique moderne.

Les contraires ne pâtissent que par l'action des contraires. Les choses qui sont simplement différentes n'amènent pas de changement les unes dans les autres. Quant à celles qui n'ont pas de contraires, elles ne sauraient évidemment pâtir par l'action d'aucun contraire. Donc ce qui pâtit ne peut être matière; ce doit être un composé de forme et de matière ou une chose multiple[1]. Mais ce qui est isolé, séparé de tout le reste, tout à fait simple, doit demeurer impassible à l'égard de toutes choses et rester comme une espèce de milieu où les autres choses agissent les unes sur les autres. De même, plusieurs objets peuvent se choquer dans une maison sans que la maison pâtisse elle-même non plus que l'air qui s'y trouve. Ce sont donc les qualités réunies dans la matière qui agissent les unes sur les autres, autant que cela est dans leur nature. Quant à la matière elle-même, elle est bien plus impassible encore que ne le sont les qualités entre elles, quand elles se trouvent n'être pas contraires.

X. Si la matière pouvait pâtir, elle devrait garder quelque chose de la passion qu'elle éprouve, soit retenir la passion même, soit se trouver dans un état différent de celui qu'elle avait avant de pâtir. Mais, quand une qualité survient ainsi après une autre qualité, ce n'est plus la matière qui la reçoit, c'est la matière déterminée déjà par une qualité. Si la qualité s'évanouit en laissant quelque trace d'elle-même par l'action qu'elle a exercée, le sujet s'altérera encore plus; en procédant de cette manière, il sera toute autre chose que la matière pure, il sera quelque chose de multiple par ses formes et par ses manières d'être. Ce ne sera donc plus le commun réceptacle de toutes choses, puisqu'il aura en lui-même un obstacle à beaucoup des choses qui pourraient lui survenir; la matière ne subsis-

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XI; t. I. p. LXI.

tera plus en lui, ne sera plus incorruptible. Or, s'il faut admettre que la matière reste toujours ce qu'elle était dès l'origine, c'est-à-dire matière, soutenir qu'elle est altérée, c'est ne plus conserver la matière même. D'ailleurs, si tout ce qui est altéré doit rester immuable dans son espèce et n'être altéré que dans ses accidents sans l'être en soi-même, en un mot, si ce qui est altéré doit être permanent, et si ce qui est permanent n'est pas ce qui pâtit, de deux choses l'une : ou la matière est altérée et s'écarte de sa nature, ou bien elle ne s'écarte pas de sa nature et elle n'est pas altérée. Si l'on dit que la matière est altérée, mais non en tant que matière, d'abord on ne saura dire en quoi elle est altérée, ensuite on sera par cela même obligé d'avouer qu'elle n'est pas altérée. En effet, de même que les autres choses, qui sont des formes, ne peuvent être altérées dans leur essence, parce que c'est cette inaltérabilité même qui constitue leur essence ; de même, l'essence de la matière étant d'être en tant que matière, elle ne peut être altérée en tant que matière, et elle est nécessairement permanente sous ce rapport. Donc, si la forme est inaltérable, la matière doit être également inaltérable.

XI. C'était sans doute la pensée que Platon avait présente à l'esprit quand il a dit avec justesse : « Ces imitations des êtres éternels qui entrent dans la matière et qui en sortent[1]. » Ce n'est pas sans raison qu'il a employé ces expressions *entrer*, *sortir ;* il a voulu que nous examinassions avec attention comment s'opère la *participation* de la matière aux idées. Quand Platon cherche ainsi à établir comment la matière participe aux idées, il a pour but de faire voir, non de quelle manière les idées entrent dans la matière, ainsi que beaucoup l'ont cru avant nous, mais de quelle manière elles y sont. Sans doute, il semble étonnant que la matière reste impassible à l'égard des idées qui y sont

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 50; trad. de M. H. Martin, p. 136.

présentes, tandis que les choses qui entrent en elle pâtissent les unes par l'action des autres. Il faut admettre cependant que les choses qui entrent dans la matière en expulsent les précédentes, et que c'est le composé seul qui pâtit; encore n'est-ce pas toute espèce de composé qui pâtit, mais celui qui a besoin de la chose introduite ou expulsée, qui est défectueux dans sa constitution par son absence et complet par sa présence. Quant à la matière, l'introduction de quelque chose que ce soit n'ajoute rien à sa nature: elle ne devient pas ce qu'elle est par la présence de cette chose, elle ne perd rien par son absence; elle reste ce qu'elle était dès l'origine. Être orné est chose utile à l'objet qui a besoin d'ordre et d'ornement; il peut recevoir cet ornement sans être altéré quand il ne fait que le revêtir en quelque sorte. Mais, si cet ornement pénètre en lui comme une chose qui fasse partie de son essence, il ne peut le recevoir alors sans être altéré, sans cesser d'être ce qu'il était auparavant, d'être laid par exemple, sans changer par le fait même, sans devenir, par exemple, beau de laid qu'il était. Donc si la matière de laide devient belle, elle cesse d'être ce qu'elle était auparavant, savoir, d'être laide, en sorte qu'en étant ornée elle perd son essence, d'autant plus qu'elle n'est pas laide par accident. Étant assez laide pour être la laideur même, elle ne saurait participer de la beauté; étant assez mauvaise pour être le mal même, elle ne saurait participer du bien. Donc la matière participe aux idées sans pâtir; par conséquent, cette participation doit s'opérer d'une autre façon, consister, par exemple, dans *l'apparence* (οἷον δοκεῖν)[1]. Ce mode de participation résout la ques-

[1] Cette expression elliptique *l'apparence* s'explique par une phrase du § 12 : ἀλλ' ἔχει ἔνδειξιν ἡ ὑπόθεσις, ὡς οἷόν τε τῆς ἀπαθείας καὶ τῆς οἷον εἰδώλων οὐ παρόντων δοκούσης παρουσίας, « La proposition de Pla- » ton signifie que la matière est impassible et qu'*il y a en elle pré- » sence apparente d'images qui n'y sont pas réellement présentes.* » *Voy.* aussi § 13. La même idée se trouve dans le *Timée*, p. 50 :

tion que nous nous sommes posée : il nous fait comprendre comment, tout en étant mauvaise, la matière peut aspirer au Bien sans cesser par sa participation au Bien d'être ce qu'elle était. En effet, si cette participation s'opère de telle sorte que la matière reste sans altération, comme nous le disons, qu'elle continue toujours d'être ce qu'elle est, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle puisse, tout en étant mauvaise, participer au Bien ; elle ne s'écarte pas de sa manière d'être. D'un côté, comme il est nécessaire qu'elle participe, elle participe tant qu'elle dure ; de l'autre, comme elle continue d'être ce qu'elle est, en vertu du mode de participation qui lui laisse son essence, elle ne subit aucune altération de la part du principe qui lui donne quelque chose ; elle reste toujours aussi mauvaise parce que son essence subsiste toujours. Si elle participait réellement au Bien, si elle était réellement modifiée par lui, elle ne serait plus mauvaise par sa nature. Donc, quand on affirme que la matière est mauvaise, on dit la vérité si l'on entend par là qu'elle est impassible à l'égard du Bien ; or, cela revient à admettre qu'elle est complétement impassible.

XII. Pénétré de la même pensée, persuadé que, par la participation, la matière ne reçoit pas la forme et l'espèce, comme le ferait un sujet qui constituerait un composé de choses intimement unies par leur transformation, leur mixtion et leurs passions communes, Platon, pour démontrer qu'il n'en est pas ainsi et que la matière reste impassible tout en recevant les formes, a trouvé un exemple parfaitement bien choisi d'une participation opérée sans

φαινέται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον : « c'est à cause de ces objets » [qui y entrent et qui en sortent] que *la matière paraît être » tantôt d'une manière, tantôt d'une autre.* » Sur la manière dont s'opère la participation de la matière aux idées, on peut encore consulter Proclus (*Commentaire sur le Parménide*, t. V, p. 72-75, éd. Cousin). *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre VI, à la fin du volume.

passion[1]. Si l'on cherchait un exemple d'un autre genre, il serait fort difficile de faire comprendre comment le sujet peut rester le même quand les formes y sont présentes. En cherchant à atteindre le but qu'il poursuivait, Platon a soulevé beaucoup de questions ; il s'est en outre appliqué à faire voir que *les objets sensibles sont vides de réalité* et que *l'apparence occupe en eux une large place*[2]. En avançant que c'est par les figures qu'elle revêt que la matière fait pâtir les corps animés, sans éprouver elle-même aucune de ces passions, Platon nous montre sa permanence et son identité ; il veut nous faire conclure de là que la matière ne subit ni passion ni altération en revêtant ces figures. En effet, dans les corps qui prennent successivement différentes figures, on peut, en se fondant sur l'analogie, appeler altération le changement de figures ; mais, puisque la matière n'a ni figure ni étendue[3], comment pourrait-on, même par analogie, appeler altération la présence d'une figure ? Veut-on avoir une règle sûre, ne pas se tromper dans son langage ? on n'a qu'à dire que le sujet ne possède rien de la manière dont on croit qu'il possède. Comment donc possède-t-il les choses qu'il a en lui, si ce n'est pas comme figure ? La proposition de Platon signifie que la matière est impassible et qu'il y a en elle présence apparente d'images qui n'y sont pas réellement présentes.

Mais il est encore nécessaire d'insister préalablement sur

[1] « Ceux qui entreprennent d'imprimer certaines figures sur des » substances molles se gardent bien de leur laisser auparavant » quelque forme apparente, mais ont grand soin de commencer » par les polir autant qu'il est possible. Il convient donc également » que cette chose, pour bien recevoir dans toute son étendue les » images des êtres éternels, soit par sa nature en dehors de toutes » les formes. » (Platon, *Timée*, p. 51 ; trad. de M. H. Martin, p. 136.) — [2] τὸ δ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κενὸν τῆς ὑποστάσεως καὶ τὴν χώραν τοῦ εἰκότος οὖσαν πολλήν. *Voy.* ci-dessus p. 150, note 1. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 11 ; t. I, p. 211.

l'impassibilité de la matière : car on pourrait être conduit par l'emploi des termes usuels à supposer, mais à tort, que la matière pâtit. C'est ainsi, dit Platon, que l'on conçoit la matière comme enflammée, mouillée, etc., comme recevant les formes de l'air et de l'eau[1]. En ajoutant que « la matière reçoit les formes de l'air et de l'eau », Platon modifie cette affirmation que « la matière est enflammée et mouillée, » et il montre qu'en recevant les formes elle n'a cependant pas de forme elle-même, que les formes ne font qu'entrer en elle. Cette expression : *la matière est enflammée*, ne doit pas être prise dans le sens propre ; elle signifie seulement que la matière *devient feu*. Or, devenir feu n'est pas la même chose qu'être enflammé : être enflammé ne peut arriver qu'à ce qui est différent du feu, à

[1] « Le feu paraît toujours être une partie enflammée de la ma-
» tière, l'eau une partie mouillée, et de même pour la terre et l'air
» lorsque ce réceptacle en reçoit les images. » (Platon, *Timée*, p. 51; trad. de M. H. Martin, p. 139.) M. Steinhart cite ce passage de Plotin comme un exemple de la sagacité avec laquelle notre auteur interprète souvent Platon : « In ipsa materiæ notione definienda *Plato-*
» *nem sæpe subtilissime explicat*, etc. » (*Meletemata plotiniana*, p. 21.) Nous ferons remarquer en outre que S. Augustin applique à un passage bien connu de la Genèse la même méthode d'interprétation que Plotin applique ici au *Timée* de Platon : « *In-*
» *formis* ergo illa *materia*, quam de nihilo Deus fecit, appellata est
» primo *cœlum et terra*, et dictum est : « In principio fecit Deus
» cœlum et terram, » non quia jam hoc erat, sed *quia hoc esse po-*
» *terat* ; nam et cœlum scribitur postea factum... Hanc autem adhuc
» informem materiam etiam *terram invisibilem atque incompo-*
» *sitam* voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra
» videtur minus speciosa quam cetera : invisibilem autem dixit,
» propter obscuritatem, et incompositam propter informitatem.
» Eamdem ipsam materiam etiam *aquam* appellavit, super quam
» ferebatur Spiritus Dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas
» artificis,... sed sub his omnibus nominibus *materia* erat *invisa et*
» *informis*, de qua Deus condidit mundum. » (*De Genesi contra*
» *Manichæos*, 1, 7.)

ce qui pâtit; ce qui est soi-même une partie du feu ne saurait être enflammé. Soutenir le contraire, ce serait prétendre que l'airain a de lui-même formé une statue, ou que le feu s'est répandu de lui-même dans la matière et l'a enflammée. Veut-on qu'une raison [séminale] se soit approchée de la matière? Comment cette raison l'aurait-elle enflammée? Veut-on qu'une figure se soit unie à la matière[1]? Mais, ce qui est enflammé est évidemment déjà composé de deux choses [d'une matière et d'une figure], et ces deux choses en forment une seule. Quoique ces deux choses en forment une seule, elles ne se font point pâtir l'une l'autre; elles agissent seulement sur d'autres. Dans ce cas agissent-elles ensemble? Non : seulement l'une empêche l'autre de fuir la forme. — Mais, [dira-t-on], quand le corps est divisé, comment la matière peut-elle n'être pas divisée aussi? Comment, lorsque le composé [de forme et de matière] pâtit parce qu'il est divisé, la matière ne partage-t-elle pas cette passion? — S'il en est ainsi, rien n'empêche de prétendre aussi que la matière est détruite et de dire : Pourquoi, puisque le corps est détruit, la matière ne serait-elle pas aussi détruite? Ce qui pâtit et se divise doit être une quantité, une grandeur. Ce qui n'est pas une grandeur ne peut éprouver les mêmes modifications qu'une grandeur; ce qui n'est pas un corps ne peut pâtir comme un corps. Donc ceux qui regardent la matière comme susceptible de pâtir seraient conduits à dire qu'elle est un corps.

XIII. Ils doivent en outre expliquer en quel sens ils disent que la matière fuit la forme. Comment peut-elle fuir les pierres et les choses solides qui la contiennent? Car on ne saurait dire que tantôt elle fuit la forme, et tantôt ne la fuit pas. Si elle la fuit par sa volonté, pourquoi ne la fuit-elle pas toujours? Si elle demeure [dans la forme] par nécessité, il n'est pas de moment où elle ne soit dans quelque

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff : ἢ εἰ σχῆμα, au lieu de ἢ εἰς σχῆμα.

forme. La cause pour laquelle la matière n'est pas toujours contenue par la même forme ne doit pas être cherchée dans la matière, mais dans les formes que reçoit la matière. En quel sens donc dit-on que la matière fuit la forme? Fuit-elle la forme toujours et par sa nature? Cette assertion revient à dire que la matière, ne cessant jamais d'être elle-même, a la forme sans l'avoir jamais. Sinon, on ne saurait attacher à cette assertion aucun sens raisonnable. La matière, dit Platon, est « la nourrice, le réceptacle de la génération[1]. » Si la matière est la nourrice et le réceptacle de la génération, elle est évidemment autre chose que celle-ci. Il n'y a que ce qui est susceptible d'être altéré qui tombe dans le domaine de la génération. Or, comme la matière, étant la nourrice et le réceptacle de la génération, existe avant elle, elle existe aussi avant toute altération. Donc dire que la matière est la nourrice et le réceptacle de la génération, c'est la conserver impassible. C'est à la même idée que se rattachent encore ces assertions, que la matière est ce dans quoi apparaissent les choses engendrées et dont elles sortent[2], qu'elle est le *lieu* [*éternel*], la *place* [*de toute génération*][3].

En appelant avec raison la matière le lieu des formes, Platon n'attribue aucune passion à la matière; il indique seulement que les choses se passent d'une autre manière. De quelle manière? Puisque la matière ne peut par sa nature être aucun des êtres, qu'elle doit fuir l'essence de tous les êtres, en être complétement différente (car les raisons séminales sont des êtres véritables), elle garde nécessairement sa nature en vertu de cette différence même. Elle doit donc non-seulement ne pas contenir les êtres, mais encore ne pas s'approprier ce qui en est l'image : car c'est ainsi

[1] *Voy*, Platon, *Timée*, p. 49. — [2] *Voy*. ci-dessus § 11, p. 150, note 1. — [3] « Enfin il y a une troisième espèce, celle du lieu éternel, » ne pouvant jamais périr, donnant place à toutes les choses qui » reçoivent la naissance. » (Platon, *Timée*, p. 52.)

qu'elle est complétement différente des êtres. Autrement, si elle s'appropriait la forme, elle changerait avec elle et cesserait ainsi d'en être différente ; elle ne serait plus le lieu de toutes choses, elle ne serait plus le réceptacle de rien. Il faut cependant que la matière demeure la même quand les formes y entrent, et qu'elle reste impassible quand elles en sortent, afin qu'il y ait toujours quelque chose qui puisse entrer en elle ou en sortir. Comme ce qui entre en elle est un simulacre, il en résulte que c'est une chose mensongère qui entre alors dans une chose mensongère. Ce qui entre dans la matière y entrera-t-il du moins d'une manière véritable? Mais comment une chose peut-elle être reçue véritablement par une autre qui ne saurait participer en aucune façon à la réalité, parce qu'elle est elle-même essentiellement mensongère?

Ainsi, la matière est une chose mensongère dans laquelle les simulacres des essences entrent d'une façon mensongère, de la même façon que nous voyons dans un miroir les images des objets qui sont à la portée de notre vue[1]. Faites disparaître les êtres du monde sensible, et vous n'apercevrez plus rien des choses qui frappent ici-bas votre regard. Il est vrai qu'ici-bas le miroir est lui-même visible ; c'est qu'il est une forme. Mais la matière, qui remplit dans le monde sensible le rôle d'un miroir, n'étant pas une forme, échappe à la vue ; sinon, elle devrait être visible par elle-même. Il lui arrive la même chose qu'à l'air qui reste caché même quand il est pénétré par la lumière, puisque avant d'en être pénétré il n'était pas visible. Nous ne croyons pas que les choses qui apparaissent dans un miroir existent réellement, parce qu'elles passent, tandis que le miroir demeure et frappe nos regards. Au contraire, la matière est invisible, qu'elle contienne ou qu'elle ne contienne pas de formes. Mais, supposons un moment qu'il en

[1] Pour la théorie de Platon sur les miroirs, *Voy.* le *Timée*, p. 46.

soit autrement, que les images qui remplissent un miroir ne soient pas passagères et que le miroir reste invisible : évidemment dans ce cas nous croirions que les choses qu'il nous présente existent réellement. S'il y a donc quelque chose dans un miroir, cette chose est ce que sont les formes sensibles dans la matière. Si dans un miroir il n'y a qu'apparence, nous devons également admettre qu'il n'y a qu'*apparence* dans la matière, en reconnaissant que cette apparence est la cause de l'existence des êtres, existence à laquelle participent toujours réellement les choses qui existent, et à laquelle ne participent pas réellement celles qui n'existent pas véritablement : car elles ne sauraient être dans l'état où elles seraient si elles existaient sans que l'Être en soi existât lui-même.

XIV. Quoi ! rien ne subsisterait-il [dans le monde sensible] si la matière n'existait pas? Rien [1]. C'est comme pour un miroir : enlevez-le, les images s'évanouissent. En effet, ce qui est par sa nature destiné à exister dans une autre chose ne saurait exister sans cette chose ; or, la nature de toute image est d'exister en une autre chose. Si l'image était une émanation des causes mêmes, elle pourrait subsister sans être en une autre chose ; mais, comme ces causes demeurent en elles-mêmes, pour que leur image se reflète ailleurs, il faut qu'il y ait une autre chose destinée à servir de lieu à ce qui n'y entre pas réellement ; une chose, dis-je, qui par sa présence, son audace, ses sollicitations et son indigence, obtienne de force en quelque sorte, mais qui soit trompée parce qu'elle n'obtient rien réellement ; de sorte qu'elle conserve son indigence et qu'elle continue de solli-

[1] Ficin ajoute à la traduction du texte *præter entia*, sans doute pour expliquer la pensée de Plotin, qu'on peut formuler ainsi : Si la matière, qui remplit ici-bas le rôle d'un miroir, cessait d'exister, il n'y aurait plus que les êtres intelligibles ; les êtres sensibles, qui sont les images des premiers, disparaîtraient avec la matière qui leur sert de substance.

citer[1]. Dès que *Penia* [la Pauvreté] existe, elle demande sans cesse, comme le raconte un mythe[2]; cela montre assez qu'elle est naturellement dénuée de tout bien. Elle ne demande pas à obtenir tout ce que possède celui qui lui donne; il lui suffit d'en avoir quelque chose, en sorte que nous voyons par là combien les simulacres qui apparaissent dans la matière sont différents des êtres véritables. Le nom même de *Penia*, qu'on donne à la matière, indique qu'elle est insatiable. Si l'on dit qu'elle s'unit à *Poros* [l'Abondance], cela ne signifie pas qu'elle s'unit avec l'Être ou avec la Plénitude, mais avec une œuvre d'un artifice admirable, c'est-à-dire avec une chose qui n'est qu'une spécieuse apparence[3].

Il est impossible en effet que ce qui est en dehors de l'être en soit complétement privé : car la nature de l'être est de produire les êtres. D'un autre côté, le non-être absolu ne peut se mêler à l'être. Il en résulte une chose étonnante : c'est que la matière participe à l'être sans y participer réellement, et qu'elle en obtient quelque chose en s'en approchant, quoique par sa nature elle ne puisse s'unir avec lui. Elle reflète donc ce qu'elle reçoit d'une nature étrangère à la sienne, comme l'écho renvoie le son, dans les lieux unis et polis; c'est ainsi que les choses qui ne demeurent pas dans la matière paraissent y résider et en venir.

Si la matière participait à l'existence des êtres véritables et les recevait dans son sein comme on pourrait le penser, ce qui entre en elle la pénétrerait profondément; mais on voit fort bien qu'elle n'en est pas pénétrée, qu'elle est restée sans en rien recevoir, qu'elle en a au contraire arrêté la *procession* (πρόοδος), comme l'écho arrête et renvoie le son, qu'elle est seulement le réceptacle des choses qui entrent en elle et qui s'y mêlent. Tout se passe ici comme

[1] *Voy. Enn.* II, liv. VIII, § 14; t. I, p. 137. — [2] *Voy.* le livre précédent, § 9, p. 122. — [3] C'est une allusion au mythe de Pandore, tel que l'entend Plotin. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 14.

dans le cas où des personnes, voulant allumer du feu aux rayons du soleil, placent devant ces rayons des vases polis et les remplissent d'eau pour que la flamme, arrêtée par les obstacles qu'elle rencontre intérieurement, ne puisse pénétrer et se concentre au dehors [1]. C'est ainsi que la matière devient la cause de la génération ; c'est ainsi que se comportent les choses qui subsistent en elle.

XV. Les objets qui concentrent les rayons du soleil, recevant du feu sensible ce qui s'enflamme à leur foyer, sont eux-mêmes visibles. Ils apparaissent, parce que les images qui se forment sont autour et auprès d'eux, qu'elles se touchent, et enfin qu'il y a deux limites dans ces objets. Mais, quand la raison [séminale] est dans la matière, elle lui est extérieure d'une tout autre manière : c'est qu'elle a une nature différente. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait ici deux limites : la *matière* et la *raison* sont étrangères l'une à l'autre par la différence d'essence et l'opposition de nature qui rend leur mélange impossible. La cause qui fait que chacune demeure en elle-même, c'est que ce qui entre dans la matière ne la possède pas, non plus que la matière ne possède ce qui entre en elle. C'est ainsi que l'opinion et l'imagination ne se mêlent pas dans notre âme [2], que chacune d'elles reste ce qu'elle est, sans rien entraîner ni rien laisser, parce qu'il n'y a pas là de mixtion. Ces puissances sont extérieures l'une à l'autre, non qu'elles soient juxta-posées, mais parce qu'elles ont entre elles une différence qui est saisie par la raison au lieu de l'être par la vue. Ici l'imagination est une espèce de fantôme (quoique l'âme elle-même

[1] « Orbem vitreum plenum aquæ si tenueris in sole, de lumine » quod ab aqua refulget, ignis accenditur, etiam in durissimo fri- » gore. Num etiam in aqua ignem esse credendum est? Atqui de » sole ignis ne æstate quidem accendi potest. » (Lactance, *De ira Dei*, X, § 19.) — [2] Sur l'Opinion et l'Imagination, *Voy.* ci-dessus, § 4, p. 134.

ne soit pas un fantôme, qu'elle paraisse faire et qu'elle fasse en effet beaucoup d'actes comme elle veut); l'imagination, dis-je, est alors avec l'âme à peu près dans le même rapport que la forme avec la matière. Cependant, elle ne cache point l'âme, qui l'écarte souvent par ses opérations; jamais elle ne saurait la cacher tout à fait, lors même qu'elle la pénétrerait tout entière et qu'elle paraîtrait la voiler complétement. En effet, l'âme renferme en elle-même des opérations et des raisons contraires [à l'imagination], par lesquelles elle écarte les fantômes qui viennent l'assiéger[1]. Mais la matière, étant infiniment plus faible que l'âme, n'a absolument rien des êtres, soit de vrai, soit de faux, qui lui appartienne en propre. Elle n'a rien qui puisse la faire apparaître elle-même, elle est le dénûment absolu de toutes choses. Elle est seulement pour les autres choses une *cause d'apparence* (αἰτία τοῦ φαίνεσθαι); mais elle ne saurait dire : Je suis ici ou là. Si une raison profonde parvient à découvrir la matière en partant des autres êtres[2], elle affirme que la matière est une chose complétement abandonnée des êtres véritables; mais comme les choses postérieures aux êtres véritables paraissent elles-mêmes être, la matière est en quelque sorte étendue en toutes ces choses, semble à la fois les suivre et ne pas les suivre.

XVI. La raison [séminale], en s'approchant de la matière et lui donnant l'extension qu'elle a voulu, en a fait une

[1] *Voy.* ci-dessus, § 5, p. 136, et § 6, p. 142. — [2] Selon Plotin, la matière n'est conçue que par une espèce d'abstraction qu'il nomme *raisonnement bâtard* (*Enn.* II, liv. IV, § 10; t. I, p. 208). Saint Augustin dit dans le même sens : « Ut quum in ea [materia] quærit » cogitatio quid sensus attingat, et dicit sibi : Non est intelligibilis » forma sicut vita, sicut justitia, quia materies est corporum; neque » sensibilis, quoniam quod videatur et quod sentiatur in invisibili et » incomposita non est; dum sibi hæc dicit humana cogitatio, conetur » eam vel nosse ignorando, vel ignorare noscendo. » (*Confessiones*, XII, 5.)

grandeur[1]; elle a tiré d'elle-même la grandeur pour la donner à la matière, qui ne la possédait pas et qui n'est pas pour cela devenue grande; sinon, la grandeur qui se trouverait en elle serait la grandeur même. Si on ôte à la matière la forme, le sujet qui reste alors n'est plus et ne paraît plus grand [puisque la grandeur fait partie de la forme]. Si ce qui est produit dans la matière est une certaine grandeur, un homme, par exemple, ou un cheval, la grandeur propre au cheval disparaît avec la forme même du cheval[2]. Si l'on dit qu'un cheval ne peut se produire que dans une masse d'une grandeur déterminée, et que cette grandeur demeure [quand la forme du cheval disparaît], nous répondrons que ce n'est pas la grandeur propre au cheval qui demeure alors, mais la grandeur de la masse. Et encore, si cette masse est du feu ou de la terre, quand la forme du feu ou celle de la terre disparaît, la grandeur du feu ou celle de la terre disparaît en même temps. La matière ne possède donc ni la figure ni la quantité; autrement, de feu elle ne deviendrait pas autre chose, mais, demeurant feu, elle ne *deviendrait* jamais feu[3]. Maintenant qu'elle paraît être devenue aussi grande que cet univers, si le ciel était anéanti avec tout ce qu'il contient, toute quantité disparaîtrait de la matière en même temps[4], et avec la quantité s'évanouiraient

[1] On trouve la même théorie dans Ibn-Gebirol : « La totalité de » la forme se répand dans la totalité de la substance de la matière » et pénètre dans toutes ses parties. Elle ressemble à la lumière » qui se plonge dans la totalité de la substance du corps dans lequel » elle pénètre et à la quantité qui s'étend dans la substance qu'elle » pénètre. » (*La Source de la Vie*, liv. IV, p. 79, trad. de M. Munk.) — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 9-12; t. I, p. 207-215. — [3] *Voy.* ci-dessus, § 12, p. 153. — [4] En d'autres termes, l'espace est né en même temps que les choses qu'il contient. On trouve la même pensée dans S. Augustin : « Quomodo fecisti, Deus, cœlum et ter- » ram ? Non utique in cœlo neque in terra fecisti cœlum et terram, » neque in aere aut in aquis, quoniam et hæc pertinent ad cœlum » et terram; neque in universo mundo fecisti universum mundum,

aussi les autres qualités qui en sont inséparables. La matière resterait ainsi ce qu'elle était primitivement par elle-même : elle ne garderait rien des choses qui existent en elle[1]. En effet, les objets qui sont susceptibles de pâtir par la présence d'objets contraires peuvent, quand ceux-ci s'éloignent, en garder quelque trace; mais ce qui est impassible ne retient rien : par exemple, l'air pénétré par la lumière n'en garde rien quand celle-ci disparaît[2]. Si l'on s'étonne que ce qui n'a pas de grandeur puisse devenir grand, nous demanderons à notre tour comment ce qui n'a pas de chaleur peut devenir chaud. En effet, autre chose est pour la matière d'être matière, autre chose d'être grandeur ; la grandeur est immatérielle comme la figure. Si nous conservons la matière telle qu'elle est, nous devons dire qu'elle est toutes choses par participation. Or la grandeur fait partie de ce que nous nommons toutes choses. Les corps étant composés, la grandeur s'y trouve avec les autres qualités, sans y être cependant déterminée. En effet, la *raison du corps* contient aussi la grandeur[3]. La matière au contraire ne contient même pas la grandeur indéterminée, parce qu'elle n'est pas un corps[4].

» quia *non erat ubi fieret antequam fieret ut esset.* » (*Confessiones*, XI, 5.) *Voy.* encore ci-après, p. 164, note 4.

[1] Tel était, selon saint Augustin, l'état de la matière au moment où le monde fut créé : « Quid autem in omnibus mundi partibus » reperiri potest propinquius informitati omnimodæ quam *terra* » et *abyssus?* Minus enim speciosa sunt, pro suo gradu infimo, » quam cetera superiora, perlucida et luculenta omnia. Cur ergo » non accipiam *informitatem materiæ*, quam *sine specie* feceras, » unde speciosum mundum faceres, ita commode hominibus inti- » matam, ut appellaretur *terra invisibilis et incomposita.* » (*Confessiones*, XII, 4.) — [2] La même comparaison se trouve dans un passage de saint Augustin que nous avons déjà cité (t. I, p. 254, note 3). — [3] *Voy.* ce que Plotin dit de la *raison du corps* ou *corporéité* dans l'*Enn.* II, liv. VII, § 2; t. I, p. 248-249. — [4] *Voy.* le passage de M. Ravaisson cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 482.

XVII. La matière n'est pas non plus la grandeur même : car la grandeur est une forme, et non un réceptacle ; elle existe par elle-même[1]. La matière n'est donc pas encore grandeur sous ce rapport. Mais, comme ce qui existe dans l'Intelligence ou dans l'Ame a voulu devenir grand, il a donné aux choses qui veulent imiter la grandeur par leur aspiration ou leur mouvement la puissance d'imprimer à un autre objet une modification analogue à la leur. Ainsi, la *grandeur*, se développant dans la *procession de l'Imagination* (ἐν προόδῳ φαντάσεως), a entraîné avec elle la *petitesse de la matière*, l'a fait paraître grande en l'étendant avec elle-même, sans que cette extension l'ait remplie. La grandeur de la matière est une fausse grandeur, puisque, ne possédant pas par elle-même de grandeur, la matière a, en s'étendant avec la grandeur, partagé l'extension de celle-ci. En effet, comme tous les êtres intelligibles *se reflètent*, soit dans les autres choses en général, soit dans une d'elles en particulier, chacun d'eux étant grand, l'ensemble est grand de cette manière[2]. Ainsi, la grandeur de chaque raison [essence] a constitué une grandeur particulière, un cheval, par exemple, ou un autre être[3]. L'*image formée par le reflet*

[1] Nous retranchons ici avec M. Kirchhoff un membre de phrase qui se trouve déjà au § 13 et qui a été probablement répété par une erreur des copistes. Le voici : « La matière ne peut même pas » s'approprier les images des êtres. » — [2] Nous suivons dans ce passage embarrassé la ponctuation adoptée par M. Kirchhoff. — [3] « La » forme entre dans la matière en lui apportant tout [ce qui constitue » l'essence corporelle]; or toute forme contient une grandeur et » une quantité qui sont déterminées par la raison [l'essence] et » avec elle. C'est pourquoi dans toutes les espèces d'êtres la quan- » tité n'est déterminée qu'avec la forme : car la grandeur de » l'homme n'est pas la grandeur de l'oiseau. Il serait absurde de » prétendre que donner à la matière la grandeur d'un oiseau et » lui en imprimer la qualité sont deux choses différentes. » (*Enn.* II, liv. IV, § 8 ; t. I, p. 207.) *Voy.* aussi l'extrait d'Origène cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 483.

universel des êtres intelligibles (πᾶσα ἐνόπτρισις) est devenue une grandeur, parce qu'elle a été illuminée par la grandeur même. Chaque partie est devenue une grandeur particulière ; et toutes choses ensemble ont paru grandes par la vertu de la forme universelle à laquelle appartient la grandeur. Il y a eu ainsi extension de chaque chose vers chacune des autres et vers l'ensemble. Cette extension a été nécessairement dans la forme et dans la masse aussi grande que la puissance l'a faite en amenant ce qui n'est rien en réalité à être toutes choses en apparence. C'est de la même manière que la couleur, qui est née de la non-couleur, et la qualité, qui est née de la non-qualité, ont reçu ici-bas le même nom (ὁμωνυμία)[1] que les choses intelligibles [dont elles sont les images]. Il en est de même pour la grandeur, qui est née de la non-grandeur, ou du moins de la grandeur qui porte le même nom [que la grandeur intelligible].

Les choses sensibles occupent ainsi un rang intermédiaire entre la matière et la forme même[2]. Elles *apparaissent* sans doute, parce qu'elles proviennent des essences intelligibles ; mais elles sont mensongères, parce que la matière dans laquelle elles apparaissent n'existe pas réellement[3]. Chacune devient une grandeur, parce qu'elle est étendue par la puissance des êtres qui apparaissent ici-bas et qui s'y font un lieu[4]. Il y a ainsi une extension produite en tous

[1] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 59, 75; *Phèdre*, p. 341, 346, 358; *Théétète*, p. 132. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. VI, § 3 ; t. I, p. 241. — [3] « La » forme des objets sensibles n'étant qu'une *image* [de la forme » intelligible], leur matière n'est également qu'une *image* [de la » matière intelligible]. » (*Enn.* II, liv. IV, § 5; t. I, p. 200.) — [4] L'opinion de Plotin ressemble à celle de Leibnitz, selon qui l'espace est né avec le monde : « L'espace est l'ordre des coexis- » tences. » (*Lettres de Leibnitz à Clarke*, III, § 4.) « L'espace est » un ordre des situations..... S'il n'y avait pas de créatures, il n'y » aurait ni temps ni lieux, et par conséquent point d'espace actuel. » (*Ibid.*, V, § 104, 106.)

sens, et cela sans que la matière subisse aucune violence, parce qu'elle est toutes choses [en puissance]. Chaque chose produit son extension propre par la puissance qu'elle tient des êtres intelligibles. Ce qui rend la matière grande, c'est, ce semble, l'*apparence* de la grandeur, et cette apparence constitue précisément la grandeur d'ici-bas. La matière se prête tout entière partout à l'extension qu'elle est ainsi forcée de prendre par l'apparence universelle de la grandeur. En effet, la matière est par sa nature la matière de tout, et, par conséquent, elle n'est rien de déterminé. Or, ce qui n'est rien de déterminé par soi-même peut devenir le contraire [de ce qu'il est], et après être ainsi devenu le contraire, il n'est même pas encore réellement ce contraire; sinon, il aurait pour essence d'être ce contraire[1].

XVIII. Supposons qu'un être possède de la grandeur une conception qui ait la puissance non-seulement d'être en elle-même, mais encore de se produire au dehors, et qu'il rencontre une nature [telle qu'est la matière] incapable d'exister dans l'intelligence, d'avoir une forme, d'offrir

[1] Plotin a déjà expliqué dans l'*Ennéade* II (liv. IV, § 6; t. I, p. 201) comment on parvient à concevoir la matière en la considérant comme susceptible de devenir les contraires. Saint Augustin raconte dans ses *Confessions* (XII, 6) que ce n'est qu'en se plaçant à ce point de vue qu'il est parvenu à rectifier l'idée erronée que les Manichéens lui avaient donnée de la matière : « Eam [materiam] » cum speciebus innumeris et variis cogitabam, et ideo non eam » cogitabam... Et intendi in ipsa corpora, eorumque mutabilitatem » altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant, et incipiunt esse » quod non fuerant, eumdemque *transitum de forma in formam* » per *informe* quiddam suspicatus sum, non per omnino nihil.... » Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa *capax* est *formarum* » *omnium* in quas mutantur res mutabiles. Et bæc quid est? Num- » quid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel cor- » poris? Si dici posset, *nihil aliquid*, et, est *non est*, hoc eam » dicerem; et tamen jam utcunque erat ut species caperet istas » visibiles et compositas. »

aucun vestige de la grandeur réelle ou de quelque qualité. Que ferait cet être avec une telle puissance? Il ne créerait ni un cheval, ni un bœuf : car d'autres causes [les raisons séminales] les produiront. [Il créerait la grandeur qui existe dans la matière, c'est-à-dire la grandeur apparente]. En effet, la chose qui procède de la grandeur même ne peut être la grandeur réelle; elle sera donc la *grandeur apparente*[1]. Ainsi, puisque la matière n'a pas reçu la grandeur réelle, il ne lui reste plus que d'être grande dans sa nature autant qu'il lui est possible, c'est-à-dire de *paraître grande :* pour cela, elle doit ne manquer nulle part, et, si elle s'étend, n'être pas une quantité discrète, mais avoir ses parties liées ensemble, et n'être absente d'aucun lieu. En effet, il était impossible qu'il y eût dans une *petite* masse une image de la *grandeur* qui égalât la grandeur réelle, puisque ce n'est qu'une image de la grandeur; mais, entraînée par l'espérance d'atteindre la grandeur à laquelle elle aspirait, cette image s'est étendue autant qu'elle le pouvait avec la matière, qui a partagé son extension parce qu'elle ne pouvait pas ne pas la suivre. C'est ainsi que cette image de la grandeur a rendu grand ce qui ne l'était pas (sans cependant le faire paraître réellement grand), et a produit la grandeur qui apparaît dans la masse. La matière n'en conserve pas moins sa nature, quoiqu'elle soit voilée par cette grandeur apparente, comme par un vêtement dont elle s'est couverte quand elle a suivi la grandeur qui l'entraînait dans son extension. Si la matière venait jamais à se dépouiller de ce vêtement, elle demeurerait néanmoins ce qu'elle était en elle-même auparavant : car elle n'est

[1] « La matière est l'*image de l'étendue*, parce qu'étant matière première elle possède l'aptitude à devenir étendue, etc. » (*Enn.* II, liv. IV, § 11; t. I, p. 211.) Cette argumentation de Plotin semble dirigée contre Modératus de Gadès, ainsi que nous l'avons déjà expliqué dans le tome I, p. 214, note 1.

grande qu'autant que la forme la rend telle par sa présence[1].

L'âme, possédant les formes des êtres et étant elle-même une forme, possède toutes choses à la fois[2]. Ayant en elle-même toutes les formes, voyant d'ailleurs les formes des objets sensibles se tourner vers elle et approcher d'elle, elle ne veut pas les recevoir avec leur multiplicité ; elle ne les considère qu'en faisant abstraction de leur masse : car elle ne saurait devenir autre qu'elle est[3]. Mais la matière, n'ayant point la force de résister (car elle ne possède aucune activité propre), et n'étant qu'une ombre, se prête à tout ce que veut lui faire éprouver la puissance active. En outre, ce qui procède de l'essence intelligible possède déjà un vestige de ce qui doit être produit dans la matière. C'est ainsi que la raison discursive, qui se meut dans le champ de l'imagination représentative (ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ), ou le mouvement que la raison produit, implique division : car, si la raison restait dans l'unité et dans l'identité, elle ne se mouvrait pas, elle demeurerait dans le repos. D'ailleurs la matière ne peut, ainsi que le fait l'âme, recevoir toutes les formes à la fois ; sinon, elle serait une forme. Comme elle doit contenir toutes choses, sans cependant les contenir d'une manière indivisible, il est nécessaire que, servant de lieu à toutes choses, elle s'étende vers toutes, s'offre partout à toutes, et ne manque à aucun espace, parce qu'elle n'est resserrée dans les bornes d'aucun espace et qu'elle est toujours

[1] « La matière pure et simple doit recevoir d'un autre principe » son étendue. Donc le réceptacle de la forme ne saurait être une » masse ; en recevant l'étendue, il reçoit encore les autres quali- » tés. » (*Enn.* II, liv. IV, § 11 ; t. I, p. 212.) — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VI, § 3. — [3] « Les formes des corps se produisent, non dans » l'étendue, mais dans un sujet qui a reçu l'étendue. Si elles se » produisaient dans l'étendue au lieu de se produire dans la ma- » tière, elles n'auraient ni étendue ni substance : car elles ne seraient » que des *raisons*. Or, comme les raisons résident dans l'âme, il » n'y aurait pas de corps. » (*Enn.* II, liv. IV, § 12 ; t. I, p. 214.)

prête à recevoir ce qui doit être. Comment se fait-il donc qu'une chose, en entrant dans la matière, n'empêche pas d'y pénétrer les autres choses, qui ne peuvent cependant coexister? C'est que la matière n'est pas un premier principe. Sinon, ce serait la forme même de l'univers. Or, une telle forme serait toutes choses à la fois et chaque chose en particulier. En effet, la matière de l'être vivant est divisée comme les parties mêmes de l'être vivant; sans cela, il ne subsisterait rien que la raison [l'essence intelligible].

XIX. Les choses, en entrant dans la matière qui joue à leur égard le rôle de *mère*, ne lui font éprouver ni bien ni mal. Les coups qu'elles portent ne sont pas ressentis par la matière; elles ne les dirigent que les unes contre les autres, parce que les puissances agissent sur leurs contraires et non sur les sujets, à moins qu'on ne considère les sujets comme unis aux choses qu'ils contiennent. Le chaud fait disparaître le froid, et le noir, le blanc[1]; ou, s'ils se mêlent, ils produisent par leur mixtion une qualité nouvelle[2]. Ce qui pâtit, ce sont donc les choses qui se mêlent, et pâtir pour elles, c'est cesser d'être ce qu'elles étaient. Dans les êtres animés, c'est le corps qui pâtit par l'altération des qualités et des forces qu'il possède. Quand les qualités constitutives (συστάσεις) de ces êtres sont détruites, ou qu'elles se combinent, ou qu'elles éprouvent un changement contraire à leur nature, les passions se rapportent au corps et les perceptions se rapportent à l'âme. Celle-ci connaît en effet toutes les passions qui produisent une vive impression. Quant à la matière, elle demeure ce qu'elle est : elle ne saurait pâtir quand elle cesse de contenir le froid ou le chaud, puisqu'aucune de ces deux qualités ne lui est ni propre ni étrangère. Le nom qui la caractérise le mieux est donc celui de *réceptacle* et de *nourrice*[3]. Mais, en quel sens est-elle aussi

[1] *Voy.* ci-dessus, § 8, p. 145. — [2] *Voy.* t. I, p. 244, note 1. — [3] *Voy.* le passage de Platon cité dans le tome I, p. 206, note 2.

appelée *mère*, puisqu'elle n'engendre rien? Ceux qui l'appellent *mère* sont ceux qui regardent la mère comme destinée à jouer à l'égard de l'enfant le rôle de simple matière, à recevoir seulement le germe sans rien donner d'elle-même, parce que le corps de l'enfant doit son accroissement à la nourriture. Si la mère lui donne quelque chose, c'est qu'alors elle remplit à son égard la fonction de forme au lieu de se renfermer dans le rôle de simple matière. En effet, la *forme* seule est féconde, l'*autre nature* [la matière] est stérile.

C'est ce que les anciens sages ont sans doute voulu indiquer d'une manière symbolique dans les mystères et les initiations, en y représentant *Hermès l'ancien*[1] avec l'organe de la génération toujours prêt à agir, pour marquer que c'est la *raison intelligible* qui engendre les choses sensibles. D'un autre côté, ces mêmes sages indiquent la stérilité de la *matière*, condamnée à rester toujours la même, par les eunuques qui entourent *Rhéa* [Cybèle][2]; ils en font la *mère*

[1] L'Hermès dont parle Plotin est Hermès ithyphallique, comme on le voit par le témoignage d'Hérodote (II, 51) : ὀρθὰ οὖν ἔχειν τὰ αἰδοῖα τἀγάλματα τοῦ Ἑρμέω Ἀθηναῖοι πρῶτοι τῶν Ἑλλήνων μαθόντες παρὰ τῶν Πελασγῶν ἐποιήσαντο. Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηΐκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται. Cicéron atteste le même fait : « Mercurius unus Cœlo patre, Die matre » natus, cujus obscœnius excitata natura traditur, quod aspectu » Proserpinæ commotus sit. » (*De natura Deorum*, III, 22.) L'interprétation donnée par Plotin à ce rite a été reproduite par Porphyre : τοῦ δὲ λόγου τοῦ πάντων ποιητικοῦ καὶ ἑρμηνευτικοῦ ὁ Ἑρμῆς παραστατικός· ὁ δὲ ἐντεταμένος [τοῖς μορίοις] Ἑρμῆς δηλοῖ τὴν εὐτονίαν· δείκνυσι δὲ καὶ τὸν σπερματικὸν λόγον τὸν διήκοντα διὰ πάντων. Λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος· ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἑκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ, Ἑρμόπαν δὲ ὁ ἐν τῷ παντί. (Fragment cité par Eusèbe, *Prép. évang.*, III, 11). *Voy.* encore Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. de M. Guigniaut, t. II, p. 298 et 673. — [2] Ficin et Taylor ont donné de ce membre de phrase une traduction qui est complétement inintelligible. Nous avons adopté le sens que M. Creuzer a longuement

de toutes choses, pour nous servir de l'expression par laquelle ils désignent le principe qui joue le rôle de *sujet*[1].

Par le nom qu'ils lui donnent, ils veulent faire voir que la matière n'est pas tout à fait semblable à une mère. A ceux qui désirent connaître ces choses avec exactitude au lieu de se contenter d'une examen superficiel, ils ont montré d'une manière éloignée sans doute, mais aussi précise qu'ils le pouvaient, que la matière est stérile, qu'elle ne remplit pas complétement la fonction d'une femme, qu'elle en joue le rôle sous ce rapport seulement qu'elle reçoit, mais sans concourir en aucune façon à l'acte de la génération; ils l'ont montré, dis-je, en ce sens que ceux qui entourent Rhéa ne sont pas des femmes et ne sont pas non plus des hommes, puisqu'ils n'ont aucun pouvoir d'engendrer: car ils ont perdu par la castration une faculté qui n'appartient qu'à l'homme dont la virilité est intacte.

établi dans ses notes, auxquelles nous renvoyons : ἀγόνων, *eunuques*, s'explique par les derniers mots du § 19, ἀποτετμημένον δὲ πάσης τῆς τοῦ γεννᾷν δυνάμεως, *puisqu'ils n'ont aucun pouvoir d'engendrer*, et indique les prêtres appelés *Galli* (Γάλλοι, εὐνοῦχοι ἀπόκοποι, σπάδονες) ; par μητέρα πάντων, *mère de toutes choses*, Plotin désigne la *matière ;* parce que selon lui Rhéa (Ῥέα ou Ῥεία) est un nom dérivé de ῥέω, *couler*, et désigne *la matière qui est dans un flux perpétuel*, ὕλη ῥευστή (*Enn.* V, liv. I, § 7).

[1] L'idée que Plotin développe ici a été reproduite par Maïmonide: « Les savants païens de l'antiquité s'exprimaient sur les principes » des choses d'une manière obscure et énigmatique. C'est ainsi que » Platon et d'autres avant lui appelaient la matière la *femelle*, et la » forme le *mâle*. » (*Guide des égarés*, trad. de M. Munk, t. I, p. 68.) M. Munk fait avec raison remarquer dans une note que l'expression dont se sert Maïmonide ne se trouve pas dans Platon et a dû être tirée d'un philosophe néoplatonicien. On voit que cette conjecture est parfaitement juste, et que la citation de Maïmonide est évidemment empruntée à Plotin, d'autant plus que l'auteur juif rapporte ces mots comme un exemple d'allégorie, ce qui s'accorde parfaitement avec notre texte. Les auteurs juifs et arabes du moyen âge paraissent avoir souvent confondu Plotin avec Platon.

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'ÉTERNITÉ ET DU TEMPS[1].

[PRÉAMBULE]. Quand nous disons que l'Éternité et le Temps sont deux choses différentes, que l'Éternité se rapporte à *ce qui existe perpétuellement*, et le Temps à *ce qui devient*, nous l'affirmons spontanément en quelque sorte, d'après les intuitions immédiates de notre pensée, d'après la notion instinctive que notre âme en possède naturellement, de telle sorte que notre langage est invariable sur ce sujet. Mais, quand nous essayons d'approfondir et de préciser nos idées, nous nous trouvons embarrassés[2] : nous interprétons différemment les diverses opinions professées par les anciens et souvent une même opinion. Pour nous, nous nous bornerons à examiner ces opinions, et nous croyons que, pour remplir notre tâche, il suffira que nous répondions à toutes les questions en expliquant la doctrine des anciens, sans rien chercher au delà. Il faut certainement admettre que quelques-uns des philosophes anciens, de ces hommes bienheureux[3], sont parvenus à trouver la vérité. Reste à déterminer quels sont ceux qui l'ont trouvée et comment nous pouvons saisir nous-mêmes leur pensée.

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] Saint Augustin a dit de même, mais avec plus de vivacité : « Quid est tempus ? Si nemo a me quærat, scio ; si » quærenti explicare velim, nescio. » (*Confessiones*, XI, 14.) — [3] Sur cette expression, *Voy.* le tome I, p. 498.

Nous avons d'abord à examiner en quoi font consister l'éternité ceux qui la regardent comme différente du temps : car, en connaissant le modèle, nous aurons une conception plus nette de son image que l'on appelle le temps[1]. Si l'on se représente le temps avant de contempler l'éternité, on peut par la réminiscence s'élever d'ici-bas à la contemplation du modèle auquel le temps ressemble, puisqu'il en est l'image.

I. Comment définirons-nous l'Éternité ? Dirons-nous qu'elle est l'Essence intelligible même, comme on dirait que le temps est le ciel et l'univers, ainsi que l'ont fait, à ce que l'on rapporte, quelques philosophes[2] ? En effet, comme nous concevons et nous jugeons que l'éternité est une chose très-vénérable, comme nous admettons également que l'Essence intelligible est une chose très-vénérable, sans qu'il soit facile de déterminer laquelle des deux doit occuper le

[1] « Cette nature éternelle de l'animal intelligible, il n'était pas » possible de la donner complétement à ce qui a commencé. Mais » Dieu invente une image mobile de l'éternité, et en même temps » qu'il met l'ordre dans le ciel, il forme, sur le modèle de l'éternité » immuable dans l'unité, l'image de l'éternité marchant suivant le » nombre, et c'est là ce que nous avons nommé le temps. » (Platon, *Timée*, p. 37; trad. de M. H. Martin, p. 103.) Saint Augustin a exprimé la même pensée dans les termes suivants : « Quæ ergo su- » periora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommuta- » bilis, æterna, manet æqualitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla » mutabilitas est; et unde *tempora* fabricantur et ordinantur et » modificantur *æternitatem imitantia*, dum cœli conversio ad idem » redit, et cœlestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensi- » bus et annis et lustris, ceterisque siderum orbibus, legibus æqua- » litatis et unitatis et ordinationis obtemperat. » (*De Musica*, VI, 11.) — [2] On attribue cette opinion aux Pythagoriciens : « Quelques-uns » disent que le temps est le mouvement de l'univers, d'autres qu'il » est la sphère même de l'univers : telle était, à ce qu'on rapporte, » l'opinion des Pythagoriciens; ils avaient sans doute mal com- » pris Archytas qui disait : le temps est l'intervalle de l'univers, » διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. » (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 165.) *Voy.* aussi Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 248-250, éd. Heeren.

premier rang, comme d'un autre côté le principe qui leur est supérieur [l'Un] ne saurait être désigné par une pareille qualification, il semble qu'on ait le droit d'identifier l'Essence intelligible et l'éternité, d'autant plus que le monde intelligible et l'éternité comprennent les mêmes choses. Cependant, quand nous plaçons un de ces deux principes dans l'autre, nous mettons l'Essence intelligible dans l'éternité. De même, quand nous disons qu'un intelligible est éternel, comme le fait Platon dans ce passage : *la nature du modèle est éternelle*[1], nous affirmons alors que l'éternité est autre chose que l'Essence intelligible, mais qu'elle s'y rapporte, qu'elle en est un attribut, ou qu'elle lui est présente. Si l'éternité et l'Essence intelligible sont toutes deux vénérables, il n'en résulte pas qu'elles soient identiques ; peut-être seulement l'une tient-elle de l'autre son caractère de vénérable. Quant à cet argument que l'une et l'autre comprennent les mêmes choses, il faut remarquer que l'Essence intelligible contient comme *parties* les choses qu'elle renferme, tandis que l'éternité les contient comme *tout*, sans distinction de parties ; elle les contient, dis-je, sous ce rapport qu'on les nomme éternelles à cause d'elle.

Faut-il faire consister l'éternité dans le *repos*[2] de l'Essence intelligible, comme on fait ici-bas consister le temps dans le *mouvement?* Dans ce cas, on peut demander si l'éternité est la même chose que le repos en général, ou seulement que le repos propre à l'Essence intelligible. En effet, si l'on identifie l'éternité avec le repos en général, nous ferons remarquer d'abord qu'on ne saurait dire que le repos est éternel, pas plus que nous ne disons que l'éternité est éternelle, parce qu'on ne nomme éternel que ce qui participe seulement à l'éternité ; nous demanderons ensuite comment, dans cette hypothèse, le mouvement pourra être

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 172, note 1. — [2] Le Repos et le Mouvement sont pour Plotin des Genres de l'être. *Voy.* la page suivante, § 2.

éternel : car s'il était éternel, il *se reposerait* [il s'arrêterait]. Comment d'ailleurs l'idée de repos impliquera-t-elle ainsi l'idée de perpétuité (τὸ ἀεί), non de cette perpétuité qui est dans le temps, mais de celle que nous concevons en parlant de l'éternel ? Enfin, si le repos propre à l'Essence intelligible renferme en soi seul la perpétuité, nous nous trouvons par là même exclure de l'éternité les autres Genres de l'être. A cela s'ajoute que l'éternité doit être conçue non-seulement dans le repos, mais encore dans l'unité[1], puisqu'elle est une chose qui exclut tout intervalle (sinon, elle se confondrait avec le temps) ; or le repos n'implique pas l'idée d'unité et n'exclut pas celle d'intervalle. Enfin, nous affirmons que l'éternité demeure dans l'unité ; elle participe donc du repos sans s'identifier avec lui.

II. Quelle est donc cette chose en vertu de laquelle le monde intelligible est éternel et perpétuel ? En quoi consiste la perpétuité ? Ou la perpétuité et l'éternité sont identiques, ou l'éternité est liée à la perpétuité. Or il faut admettre que l'éternité consiste dans une unité, mais dans une unité formée d'éléments multiples, dans une conception ou dans une nature qui dérive des intelligibles, ou qui leur est unie, ou est aperçue en eux, de telle sorte que tous ces intelligibles forment une unité, mais que cette unité soit en même temps multiple par son essence et ses puissances. Quand on contemple la puissance multiple du monde intelligible, on appelle *Essence* sa substance, *Mouvement* sa vie, *Repos* sa permanence, *Différence* la pluralité de ces principes, et *Identité* leur unité[2]. Si l'on opère la synthèse de ces principes, on les ramène à ne former tous à la fois qu'une vie unique, en supprimant leur différence, en considérant la durée inépuisable, l'identité et l'immutabilité de leur action, de leur vie et de leur pensée, pour lesquelles il n'y a ni change-

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 172, note 1. — [2] Ce sont, dans le système de Plotin, tous les Genres de l'être (*Enn.* VI, liv. II, § 7).

ment, ni intervalle. En contemplant ainsi toutes ces choses, on contemple l'éternité, on voit une vie qui est permanente dans son identité, qui possède toujours toutes choses présentes, qui n'a pas successivement d'abord l'une, puis l'autre, mais toutes à la fois; qui n'est pas tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, mais qui possède une perfection accomplie et indivisible. Elle contient donc toutes choses à la fois, comme en un seul point, sans qu'aucune d'elles s'écoule[1]; elle demeure dans l'identité, c'est-à-dire en elle même, et ne subit aucun changement. Étant toujours dans le présent, parce qu'elle n'a jamais rien perdu et qu'elle n'acquerra jamais rien, elle est toujours ce qu'elle est. L'éternité n'est pas l'Être intelligible; elle est la lumière qui rayonne de cet Être, dont l'identité exclut complétement le futur et n'admet que l'existence actuelle, laquelle reste ce qu'elle est et ne change pas.

Quelle chose en effet l'Être intelligible pourrait-il avoir plus tard qu'il n'ait déjà? Que pourrait-il être dans l'avenir

[1] « Ad quam [Sapientiam] pertinent ea quæ nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt; et propter æternitatem in qua sunt, et fuisse, et esse, et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum. Non enim sic fuerunt ut esse desinerent, aut sic futura sunt quasi nunc non sint, sed id ipsum esse semper habuerunt semperque habitura sunt. Manent autem, non tanquam in spatiis locorum fixa veluti corpora, sed in natura incorporali sic *intelligibilia præsto sunt mentis aspectibus,* sicut ita in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus. » (S. Augustin, *De Trinitate,* XII, 14.) La même pensée se trouve dans Fénelon : « Dieu, qui se connaît de cette connaissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une. Comme il est infini, sa pensée est infinie; une pensée simple, indivisible et infinie, ne peut avoir aucune succession; il n'y a donc dans cette pensée aucune des propriétés du temps, qui est une existence bornée, divisible et changeante, etc. » (*De l'Existence de Dieu*, II, ch. 5, § 5.) *Voy.* aussi les fragments de Porphyre, t. I, p. LXXI-LXXII.

qu'il ne soit maintenant ? Il n'y a rien qu'on puisse ajouter ou retrancher à son état présent : car il n'était pas autre que ce qu'il est, il ne doit rien posséder qu'il ne possède actuellement et nécessairement, en sorte qu'on ne dira point de lui : *il était ;* car quelle chose avait-il et n'a-t-il plus ? On ne dira pas davantage de lui : *il sera ;* car que pourrait-il acquérir ? Reste donc qu'il continue d'être ce qu'il est. Or, ce dont on ne peut dire : *il était, il sera,* mais seulement, *il est ;* ce dont l'existence est immuable, parce que le passé ne lui a rien fait perdre et que l'avenir ne lui fera rien acquérir, c'est là ce qui possède l'éternité [1]. Ainsi, quand on examine l'existence de l'Être intelligible, on voit que sa vie est tout entière à la fois, complète et sans aucune espèce

[1] « Les jours, les nuits, les mois, les années, n'étaient pas avant » que le ciel fût né, et ce fut en organisant le ciel que Dieu même » procura leur naissance. Ce sont là des parties du temps, et ces » expressions *avoir été, devoir être,* désignent des espèces du » temps qui a commencé, quoique, sans y penser, nous les appli- » quions à l'existence éternelle, à laquelle elles ne conviennent pas. » Ainsi, nous disons qu'elle est, et qu'elle a été et qu'elle sera ; » mais, à parler exactement, tout ce qu'il faut dire, c'est qu'*elle est,* » tandis qu'*avoir été* et *devoir être* ne peuvent se dire que de la » production qui marche dans le temps : car ces deux mots expri- » ment des mouvements. » (Platon, *Timée,* p. 137 ; trad. de M. H. Martin, p. 103.) Saint Augustin s'exprime sur ce sujet dans les mêmes termes que Platon et que Plotin : « Æternitas ipsa Dei substantia » est, quæ nihil habet mutabile. Ibi *nihil est præteritum* quasi jam » non sit, *nihil est futurum* quasi nondum sit, sed non est ibi nisi » *est.* Non est ibi *fuit* et *erit,* quia et quod fuit, jam non est, et quod » erit nondum est, sed quidquid ibi est non nisi *est.* » (*In Psalmum* CI.) Cette conception de l'éternité, que saint Augustin a développée dans le livre XI de ses *Confessions*, a été reproduite par Fénelon, dans son traité de l'*Existence de Dieu* (II, ch. 5, § 3). « C'est retomber dans l'idée du temps et vouloir confondre tout, » que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à une » succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe ; tout » est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu, *rien n'a* » *été, rien ne sera,* mais *tout est,* etc. »

d'intervalle. Or, c'est là l'éternité que nous cherchons.

III. L'éternité n'est pas un accident extrinsèque de l'Être intelligible ; elle est en lui, de lui, avec lui. Nous voyons qu'elle est intimement unie à l'Être, parce que nous voyons que toutes les autres choses, dont nous disons qu'elles existent *là haut* (ἐκεῖ), sont de cet Être et avec lui : car les choses qui occupent le premier rang dans l'existence doivent être unies aux premiers êtres et y subsister ; c'est ainsi que le Beau est en eux et provient d'eux ; c'est ainsi qu'en eux réside également la Vérité. Là, le tout est sous un certain rapport dans la partie ; les parties sont aussi dans le tout, parce que ce tout, étant véritablement tout, n'est pas composé de parties, mais engendre les parties mêmes, condition nécessaire pour qu'il soit un véritable tout. En outre, dans ce tout, la Vérité ne consiste pas dans l'accord d'une notion avec une autre, mais est l'essence même de chacune des choses dont elle est la vérité. Ce tout véritable, pour être réellement tout, doit être tout non-seulement en ce sens qu'il est toutes choses, mais encore en ce sens que rien ne lui manque. S'il en est ainsi, rien ne *sera* pour lui : car, dire qu'une chose *sera* pour lui, c'est supposer qu'il en manquait précédemment, qu'il n'était pas encore tout ; d'ailleurs, il ne peut lui arriver rien de contraire à sa nature parce qu'il est impassible. Puisque rien ne saurait lui arriver, rien ne *doit être*, ne *sera*, n'*a été* pour lui.

Otez aux choses engendrées leur *futur* (τὸ ἔσται), comme leur existence consiste à acquérir perpétuellement, dès ce moment elles ne seront plus rien. Donnez le *futur* aux choses d'une nature opposée, vous les faites déchoir du rang d'essences ; évidemment, elles ne posséderont pas l'être par elles-mêmes, si leur être consiste dans le *futur* et le *passé*[1]. L'essence des choses engendrées consiste au

[1] « Nondum intelligunt quomodo fiant quæ per te et in te fiunt,

contraire à aller de l'origine de leur existence jusqu'aux dernières limites du temps au delà duquel elles ne seront plus; c'est là ce qui constitue leur *futur*[1]. Dès qu'on leur retranche leur futur, on diminue leur vie, par conséquent leur existence. C'est ce qui arrivera également à l'univers tant qu'il existera : il aspire à être ce qu'il doit être, il y aspire sans relâche parce qu'il puise l'existence dans la production continuelle de nouveaux actes; par la même raison, il se meut en cercle parce qu'il désire posséder l'Essence intelligible[2]. Telle est l'existence que nous découvrons dans les choses engendrées, telle est la cause qui les fait aspirer sans cesse à exister dans le futur. Les êtres qui occupent le premier rang et qui sont bienheureux n'ont aucun désir du futur, parce qu'ils sont déjà tout ce

» et conantur æterna sapere; sed adhuc in præteritis et futuris » rerum motibus cor eorum volitat, et adhuc vanum est. Quis tenebit illud, et figet illud ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem *semper stantis æternitatis*, et comparet eum *temporibus nunquam stantibus*, et videat esse incomparabilem; et videat » longum tempus, nisi ex multis prætereuntibus motibus, qui simul » extendi non possunt, longum non fieri; non autem præterire » quidquam in æterno, sed totum esse præsens, nullum vero tempus esse præsens; et videat omne præteritum propelli ex futuro, » et omne futurum ex præterito consequi, et omne præteritum ac » futurum ab eo quod semper est præsens creari et excurrere? » Quis tenebit cor hominis ut stet, et videat quomodo stans dictet » futura et præterita tempora, nec futura nec præterita æternitas? » (S. Augustin, *Confessiones*, XI, 11.) On trouve aussi les mêmes idées dans Fénelon : « Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est. Hélas! je » suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être : je suis celui qui a été; je » suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je » suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera, et dans cet entre-deux que suis-je? un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, » qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme » l'eau, etc. » (*De l'Existence de Dieu*, II, ch. 5, § 3.)

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff : τοῦτο δὲ τὸ ἔσται εἶναι. — [2] *Voy.* t. I, p. 161. *Voy.* le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 249, 328.

qu'il est dans leur nature d'être, qu'ils possèdent toute la vie qu'ils doivent posséder; ils n'ont donc rien à chercher, puisqu'il n'y a pas de futur pour eux; ils ne peuvent pas non plus recevoir en eux une chose pour laquelle il y aurait du futur. Ainsi, l'essence de l'Être intelligible est absolue, entière, non-seulement dans ses parties, mais encore dans sa totalité, qui n'offre aucun défaut, à laquelle rien ne manque, à laquelle ne saurait s'ajouter rien de ce qui appartient au non-être : car l'Être intelligible doit non-seulement embrasser tous les êtres dans sa totalité et son universalité, mais encore ne rien recevoir qui appartienne au non-être[1]. C'est dans cette disposition et cette nature de l'Être intelligible que consiste l'Éternité : car αἰών (*éternité*) vient de ἀεὶ ὤν (*étant toujours*)[2].

IV. On s'assure qu'il en est ainsi quand, appliquant son intelligence à la contemplation de quelqu'un des intelligibles[3], on peut affirmer ou plutôt voir qu'il est absolument incapable d'avoir jamais subi aucun changement; sinon, il ne serait pas toujours, ou du moins il ne serait pas toujours tout entier. Est-il ainsi perpétuel? Oui sans doute : telle est sa nature qu'on reconnaît qu'il est toujours tel qu'il est et

[1] « Dieu est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être » conçu autrement : il a toujours la même raison d'exister, et la » même cause de son existence, qui est son essence même ; il est » donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable » de changement pour les manières d'être que pour le fond de » l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut » plus lui attribuer aucune modification : car les modifications sont » les bornes de l'être, etc. » (Fénelon, *ibidem.*) — [2] Cette étymologie est empruntée à Aristote : αἰών ἐστι ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. (*Du Ciel*, I, 9, p. 25.) — [3] Taylor traduit ce passage inexactement : « He, however, will know that » eternity thus subsits, who by the projecting energies of intellect » is able to speak concerning it. » Il lit αἰῶνι au lieu de τινί. Aucun des manuscrits ne donne cette leçon, et il n'est point nécessaire de rien changer au texte.

qu'il ne saurait être autre dans la suite; en sorte que, si l'on vient à le contempler de nouveau, on le trouvera toujours semblable à lui-même. Donc, si l'on ne cesse jamais de le contempler, qu'on lui reste uni en admirant sa nature, et que l'on montre ainsi dans cet acte une nature infatigable, on s'élèvera soi-même à l'éternité; mais il faut, pour être éternel comme l'Être, ne se laisser distraire par rien en contemplant l'Éternité et la nature éternelle dans l'Éternel même[1]. Si ce qui existe de cette manière est éternel et existe toujours, il en résulte que ce qui ne s'abaisse jamais à une nature inférieure, ce qui possède la vie dans sa plénitude, sans avoir jamais reçu, ni recevoir, ni devoir recevoir rien, il en résulte, dis-je, que ce qui existe de cette manière est *perpétuel* (ἀΐδιον). La perpétuité est la propriété constitutive d'une pareille substance; elle est d'elle et en elle[2]. L'Éternité est la substance en qui se manifeste cette propriété. Il en résulte que la raison nous dit que l'Éternité est une chose vénérable, qu'elle est identique avec Dieu[3], c'est-à-dire avec ce Dieu [qui est l'Être intelligible][4]. On peut affirmer en effet que l'Éternité est Dieu qui se

[1] « Avant qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les » mêmes, il y en a une qui, *toujours la même*, ne souffre point de » déclin; et celle-là non-seulement est, mais encore elle est tou- » jours connue, quoique non toujours démêlée ni distinguée faute » d'attention. Mais quand, recueillis en nous-mêmes, nous nous » rendrons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en » nous-mêmes la vérité, nous trouverons que la perfection est ce » que l'on connaît le premier, puisque, comme nous avons vu, on » ne connaît le défaut que par la déchéance de la perfection. » (Bossuet, 1re *semaine*, 2e *élévation*.) C'est parce que l'imparfait est, comme le dit Bossuet, une déchéance du parfait, que Plotin traite de l'éternité avant de traiter du temps. — [2] *Voy.* Aristote, *Du Ciel*, I, 9, p. 25. — [3] *Voy.* Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, t. VI, p. 100, éd. Cousin. — [4] Au lieu de ταὐτὸν τῷ θεῷ, nous lisons avec M. Kirchhoff : λέγει δὲ τούτῳ τῷ θεῷ, leçon conforme à la traduction de Ficin.

manifeste en soi et hors de soi dans son essence immuable, identique, dans la permanence de sa vie. Rien d'étonnant d'ailleurs si nous affirmons malgré cela qu'il y a pluralité en Dieu. Chaque intelligible est pluralité parce qu'il est infini par sa puissance, infini, dis-je, en ce sens que rien ne lui manque ; or il possède éminemment ce privilége parce qu'il n'est sujet à rien perdre.

L'Éternité peut donc être définie : *la vie qui est actuellement infinie parce qu'elle est universelle et qu'elle ne perd rien*[1], puisqu'il n'y a pour elle rien de passé, rien de futur ; sans cela, elle ne serait plus tout entière. En effet, dire qu'*elle est universelle et ne perd rien*, c'est expliquer ce qu'on entend par ces mots : *la vie qui est actuellement infinie.*

V. Comme cette essence brillante de beauté, éternelle, se rapporte à l'Un, en sort et y retourne, qu'elle ne s'en écarte pas, qu'elle demeure toujours autour de lui et en lui, qu'elle vit selon lui, Platon a eu raison de dire, avec une grande profondeur de pensée, que « l'éternité est im- » muable dans l'unité[2] ; » par là, non-seulement Platon

[1] Cette définition est citée par Proclus : « C'est pourquoi Plotin » appelle l'éternité la vie unique et totale... Selon Plotin, l'éternité, » consistant dans la totalité intelligible, est la vie parfaite et univer- » selle. » (*Théologie selon Platon*, V, 27, p. 311, 330.) Elle a été également reproduite par Boëce : « Æternitas igitur est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » (*De Consolatione philosophiæ*, V, 6.) Enfin, elle a été développée par Fénelon dans le passage suivant : « J'ai déjà remarqué que, comme tout être » divisible est borné, aussi tout véritable infini est indivisible. L'exis- » tence divine qui est infinie est donc indivisible. Si elle n'est point » divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles » il y a ce que l'on appelle la partie antérieure et la partie posté- » rieure, il s'ensuit donc que *cette existence infinie est toujours* » *tout entière.* Celle des créatures n'est jamais toute à la fois : ses » parties ne peuvent se réunir ; l'une exclut l'autre, et il faut que » l'une finisse avant que l'autre commence. » (*De l'Existence de Dieu*, II, ch. 5, § 3.) — [2] *Voy.* ci-dessus p. 172, note 1. Ce passage de Plotin est mentionné par Proclus, *Théologie selon Platon*, V, 33,

ramène l'éternité à l'unité qu'elle est en elle-même, mais encore il rapporte la vie de l'Être à l'Un même. Cette vie est ce que nous cherchons ; sa permanence est l'éternité. En effet, ce qui demeure de cette manière et qui demeure la même chose, c'est-à-dire l'acte de cette vie qui demeure d'elle-même tournée vers l'Un et unie à lui, ce qui n'a pas une existence ni une vie mensongère, c'est là véritablement l'éternité. Exister véritablement [pour l'Être intelligible], c'est n'avoir point de temps où il n'existe pas, point de temps où il existe d'une façon différente ; c'est donc exister d'une manière immuable, sans aucune diversité, sans être d'abord dans un état, puis dans un autre[1]. Donc, pour concevoir l'Être, il ne faut ni admettre des intervalles dans son existence, ni supposer qu'il se développe ou qu'il acquière, ni croire qu'il y ait en lui succession ; par conséquent, on ne saurait distinguer en lui ou dire qu'il y ait en

p. 311. Voici comment le P. Thomassin commente ce même passage : « Ubi arctius adhuc vinculum constringendæ ab omni fluxu sis» tendæque æternitati comparatur, ipsum Bonum, a quo, ad quod, » et circa quod tota est. Ens enim primum, seu prima vita, seu » Verbum, cui proprie competit æternitas, tametsi beatissime et » invictissime potens sit manere et stare, omnemque fluxum longis» sime amandare ; hæc tamen beatius multo et invictius conse» quitur, qua summo parenti seu Uni ipsi affigitur, in illo est, ad » illudque vivit, utque ipsi Uni affigitur, ita ipso Uno figitur. Ens » enim seu Mens, quum vita et intelligentia quædam sit, sisti pos» tulat et adunari ab immobili Uno, supra intelligentiam, supra » mentem, supra ens exstante et quiescente in ineffabili silentio » beatitudinis suæ. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 291.)

[1] « Que signifie le repos et l'immobilité divine, sinon que Dieu » demeure en lui, et garde, parmi le calme d'une stabilité parfaite, » l'identité de son être ; que ses opérations sont les mêmes, et » s'exercent sur un même objet et de la même sorte ; et qu'il est » absolument immuable, ne trouvant en lui aucun principe de » variation, ni hors de lui aucune cause de changement ? » (S. Denys l'Aréopagite, *Des Noms divins*, IX ; trad. de M. l'abbé Darboy, p. 441.) *Voy.* aussi saint Augustin, *De Natura boni*, § 39.

lui ni *avant* ni *après*[1]. S'il n'y a en lui ni *avant* ni *après*, si la chose la plus vraie qu'on puisse affirmer de lui est qu'*il est*, s'*il est* de telle sorte qu'il soit l'Essence et la Vie, ici nous apparaît encore l'éternité. Quand nous disons que *l'Être est toujours*, qu'il n'y a pas un temps où il soit et un autre où il ne soit pas, c'est seulement pour nous exprimer avec plus de clarté que nous parlons ainsi : en disant *toujours*, nous ne prenons pas ce mot dans son sens absolu ; mais, si nous l'employons pour montrer que l'Être est incorruptible, il peut égarer l'esprit en le faisant sortir de l'unité [propre à l'éternité] pour lui faire parcourir le multiple [qui est étranger à l'éternité][2]. *Toujours* indique encore que l'Être n'est jamais défectueux. Peut-être vau-

[1] « Nec tu tempore tempora præcedis, alioquin non omnia tem-
» pora præcederes. Sed *præcedis omnia præterita*, celsitudine
» semper præsentis æternitatis ; et *superas omnia futura*, quia illa
» futura sunt, et, quum venerint, præterita erunt. Tu autem idem
» ipse es, et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt nec veniunt ;
» isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui
» omnes simul stant, quoniam stant ; nec euntes a venientibus ex-
» cluduntur, quia non transeunt ; isti autem nostri omnes erunt,
» quum non erunt, etc.» (*Confessiones*, XI, 13.) Fénelon dit d'après saint Augustin : « Dirai-je [ô mon Dieu] que vous étiez avant moi ?
» Non : car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut
» pas dire : *Vous étiez ;* car vous étiez marque un temps passé et
» une succession... Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de
» l'avenir. On ne peut point dire que *vous serez* après ce qui passe :
» car vous ne passez point; ainsi vous ne serez pas, mais *vous êtes*,
» et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant
» de vous... Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au fu-
» tur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner.
» Mais ce qui ne passe point existe absolument, et n'a qu'un pre-
» sent infini. Il *est*, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est
» sans temps dans tous les temps de la créature. Quiconque sort de
» cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps. » (*De l'Existence de Dieu*, II, ch. 5, § 3.) — [2] Taylor n'a pas rendu ce passage, le déclarant inintelligible.

drait-il mieux dire simplement : l'*Être*[1]. Mais bien que le nom d'*Être* suffise pour désigner l'*Essence*, comme plusieurs philosophes ont confondu l'*essence* avec la *génération*, il a fallu pour s'expliquer plus clairement ajouter au nom d'*Être* le terme de *toujours*. En effet, quoiqu'on ne désigne qu'une seule et même chose quand on dit *l'Être* et *l'Être qui est toujours*, comme lorsqu'on dit *le philosophe* et *le vrai philosophe*; cependant, comme il y a de faux philosophes, il a fallu joindre au mot *philosophe* celui de *vrai*[2]; et de même, il a fallu joindre le mot *toujours* à celui d'*Être*, et celui d'*Être* à celui de *toujours* : de là dérive l'expression ἀεὶ ὄν (*l'Être qui est toujours*), et par suite αἰών (l'*Éternité*). Donc l'idée de *toujours* doit être unie à celle d'*Être* de manière à désigner *l'Être véritable*.

Toujours doit donc être appliqué à la puissance qui n'a point d'intervalle dans son existence, qui n'a besoin de rien en dehors de ce qu'elle possède, parce qu'elle possède tout, qu'elle est tout être, et qu'ainsi elle ne manque de rien. Une telle nature n'est pas complète sous un rapport, incomplète sous un autre. Ce qui est dans le temps, parût-il complet (comme paraît complet un corps qui suffit à l'âme, mais qui n'est complet que par l'âme), ce qui est dans le temps, dis-je, a besoin du futur, et, par conséquent, est incomplet sous le rapport du temps dont il a besoin ; quand il arrive à jouir du temps auquel il aspire et à s'y unir, quoiqu'il soit encore imparfait, il est alors appelé *parfait* par homonymie. Mais l'Être qui a pour caractère de n'avoir pas besoin du

[1] « *Dieu est :* tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les » plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il *est* » *toujours*, c'est tomber dans une équivoque, et se préparer une » illusion : *toujours* peut vouloir dire une succession qui ne finit » point, et Dieu n'a point une succession de siècles qui ne finisse » jamais. Ainsi dire qu'il *est* est plus que dire qu'il *est toujours.* » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, II, ch. 5, § 4.) — [2] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, III, 2.

futur, de n'être point rapporté à un autre temps soit mesurable, soit indéfini et devant être d'une manière indéfinie, l'Être qui a déjà tout ce qu'il doit avoir est l'Être même que cherche notre intelligence; il ne tient pas son existence de telle ou telle quantité, il existe avant toute quantité; n'étant aucune espèce de quantité, il doit n'admettre en soi aucune espèce de quantité. Sans cela, comme sa vie serait divisée, il cesserait d'être lui-même absolument indivisible ; or l'Être doit être indivisible dans sa Vie comme dans son Essence. [S'il est dit dans le *Timée*] « le Démiurge *était* bon[1], » cette expression se rapporte à la notion de l'univers et indique que, dans le principe supérieur à l'univers, rien n'a commencé d'être à une certaine époque. L'univers n'a donc pas commencé d'être dans le temps parce que, si son auteur est *avant* lui, c'est seulement en ce sens qu'il est la cause de son existence[2]. Mais, après avoir employé le mot *était* pour exprimer cette pensée, Platon se reprend ensuite et montre que ce mot n'a point d'application aux choses qui possèdent l'éternité[3].

VI. Quand nous parlons ainsi de l'éternité, est-elle pour nous une chose étrangère et au sujet de laquelle nous soyons obligés de consulter le témoignage d'autrui ? Comment cela serait-il possible? Comment en effet connaîtrions-nous ce que nous ne saurions percevoir ? Comment pourrions-nous percevoir une chose qui nous serait

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 29. Boëce dit à ce sujet : « Unde non » recte quidam, qui, quum audiunt visum Platoni, mundum hunc » nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc » modo conditori conditum mundum fieri coæternum putant. » Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo » Plato tribuit; aliud interminabilis vitæ totam pariter complexum » esse præsentiam, quod divinæ Mentis proprium esse manifestum » est. Neque Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis » quantitate, sed simplicis potius proprietate naturæ. » (*De Consolatione philosophiæ*, V, 6.) — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 21. — [3] *Voy.* le passage de Platon cité ci-dessus, p. 176, note 1.

étrangère? Il faut donc que nous participions nous-mêmes à l'éternité[1]. Mais comment le pouvons-nous, puisque nous sommes dans le temps? Pour comprendre comment on peut être à la fois dans l'éternité et dans le temps, il faut déterminer la nature de ce dernier. Il faut donc que nous descendions de l'éternité pour étudier le temps. Pour trouver l'éternité, nous avons été obligés de nous élever au monde intelligible; maintenant, nous sommes obligés d'en descendre pour traiter du temps, non d'en descendre complétement, mais autant que le temps en est descendu lui-même.

Si les anciens sages, ces hommes bienheureux, n'avaient point déjà parlé du temps, nous n'aurions qu'à rattacher à l'idée de l'éternité ce que nous avons à dire de l'idée de temps, et à exposer notre opinion sur ce point, en tâchant de la mettre d'accord avec la notion que nous nous sommes déjà formée de l'éternité. Mais il est maintenant nécessaire d'examiner les opinions les plus raisonnables qui ont été professées au sujet du temps, et de voir si notre propre opinion est conforme à quelqu'une d'entre elles.

Avant tout, nous diviserons en trois classes les opinions professées au sujet du temps: on considère le temps ou comme le *mouvement*, ou comme le *mobile*, ou comme *quelque chose du mouvement*. Soutenir que le Temps est le *repos*, l'*être en repos*, ou *quelque chose du repos*, serait trop con-

[1] Le P. Thomassin commente Plotin en ces termes: « Ubi vides, quum » anima æternitatem intelligat, eam participet et contrectet necesse » est, ejusque quodammodo consors sit; at ubi mente sua se con- » templandæ complexandæque veræ æternitati penitus dedicat et » affigit, tum æternitatis consortium amplius strictiusque adipisci- » tur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 293.) Saint Augustin exprime la même pensée que Plotin avec la même concision: « Æterno » creatori adhærentes et nos æternitate afficiamur necesse est. » (*De Vera Religione*, 10.) *Voy.* aussi le passage de Bossuet cité ci-dessus, p. 180, note 1.

traire à la notion du temps : car il est incompatible avec l'identité [par conséquent avec le repos et ce qui est en repos].

Ceux qui considèrent le temps comme le *mouvement* admettent qu'il est, soit toute espèce de mouvement, soit le mouvement de l'univers ; ceux qui le regardent comme le *mobile* ont en vue la sphère de l'univers ; enfin ceux qui croient que le temps est *quelque chose du mouvement* le considèrent, soit comme l'intervalle du mouvement, soit comme sa mesure, soit comme quelque conséquence du mouvement en général ou du mouvement régulier.

VII. Il est impossible que le temps soit le *mouvement*[1], soit qu'on prenne tous les mouvements ensemble de manière à n'en faire qu'un seul, soit que l'on considère seulement le mouvement régulier : car ces deux espèces de mouvement sont dans le temps[2]. Si l'on suppose qu'il y a un mouvement qui ne s'opère pas dans le temps, ce mouvement sera encore bien plus éloigné d'être le temps, puisque, dans cette hypothèse, autre chose est ce dans quoi se produit le mouvement, autre chose le mouvement même. Parmi les raisons qui ont été alléguées et qui sont alléguées pour réfuter cette opinion, une seule suffit : c'est que le mouvement peut cesser et s'arrêter, tandis que le temps ne saurait suspendre son cours[3]. Si l'on dit que le mouvement de l'univers ne s'interrompt jamais, nous répondrons que ce

[1] « Les Stoïciens disent que le mouvement est l'essence du » temps, et la plupart le regardent comme non-engendré. » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, IX, § 40, p. 250, éd. Heeren.) — [2] « Jubes » [Deus] ut approbem si quis dicat tempus esse motum corporis ? » Non jubes. Nam *corpus nullum nisi in tempore moveri* audio : » tu dicis. Ipsum autem corporis motum tempus esse non audio : » non tu dicis. Quum enim movetur corpus, tempore metior » quamdiu moveatur, ex quo moveri incipit donec desinat, etc. » (S. Augustin, *Confessiones*, XI, 24.) — [3] Le raisonnement que Plotin se borne ici à indiquer est développé dans saint Augustin : « Audivi » a quodam homine docto, quod solis ac lunæ ac siderum motus » ipsa sint tempora, et nil annui. Cur enim non potius omnium

mouvement, s'il consiste dans le mouvement circulaire [des astres][1], s'opère dans un temps déterminé, au bout duquel il revient au même point du ciel, mais il ne le fait pas dans le même espace de temps qu'il emploie pour fournir la moitié de son cours : l'un de ces deux mouvements n'est que moitié de l'autre et le second est le double ; tous les deux d'ailleurs, celui qui ne parcourt que la moitié de l'espace, et celui qui en parcourt la totalité, sont des mouvements de l'univers. En outre, on a remarqué que le mouvement de la sphère extérieure a le plus de vitesse. Cette distinction vient encore à l'appui de nos idées : car elle implique que le mouvement de cette sphère, et le temps qu'elle emploie pour l'opérer, sont choses différentes : le mouvement le plus rapide est celui qui emploie le moins de temps et parcourt le plus grand espace ; les mouvements plus lents sont ceux qui emploient plus de temps et ne parcourent qu'une partie de cet espace[2].

D'un autre côté, si le temps n'est pas le mouvement de la sphère, évidemment il est bien moins encore [le *mobile*], la *sphère même*, comme quelques-uns l'ont cru parce qu'elle se meut[3]. [Par cela seul se trouve écartée l'opinion qui confond le temps avec le *mobile*.]

» corporum motus sint tempora ? An vero, si cessarent cœli lumina » et moveretur rota figuli, non esset tempus quo metiremur eos » gyros et diceremus aut æqualibus morulis agi, aut si alias tar- » dius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios » minus ? Aut, quum hoc diceremus, non et nos in tempore loque- » remur, aut essent in verbis nostris aliæ longæ syllabæ, aliæ » breves, nisi quia illæ longiore tempore sonuissent, istæ bre- » viore ? » (*Confessiones*, XI, 23.)

[1] « Ératosthène disait que le temps est le cours du soleil; » Hestiée de Périnthe, physicien, le mouvement des astres les uns » par rapport aux autres. » (Stobée, *ib.*) — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, t. I, p. LXXII, fin. — [3] « Pythagore disait que le temps est la sphère du ciel. » (Stobée, *ib.*) *Voy.* ci-dessus p. 172, note 2.

Le temps enfin est-il *quelque chose du mouvement?*

Si l'on dit qu'il est l'*intervalle du mouvement*[1], nous ferons remarquer que l'intervalle n'est pas le même pour tous les mouvements, fussent-ils de même nature : car les mouvements qui s'opèrent dans le lieu peuvent être plus rapides ou plus lents. Il est possible que les intervalles du mouvement plus rapide et du mouvement plus lent soient mesurés par un troisième intervalle, qui mériterait avec plus de raison d'être appelé le temps. Lequel de ces trois intervalles sera le temps, ou plutôt lequel de tous les intervalles, puisqu'il y en a un nombre infini? Si l'on regarde le temps comme l'intervalle du mouvement régulier, il ne sera pas l'intervalle même de tout mouvement régulier; sinon, comme il y a plusieurs mouvements réguliers, il y aurait plusieurs temps. Si l'on définit le temps l'intervalle du mouvement de l'univers, c'est-à-dire l'intervalle qui est dans ce mouvement, que sera-ce autre chose que le mouvement même?

Ce mouvement d'ailleurs est une quantité déterminée. Ou bien cette quantité sera mesurée par l'étendue du lieu parcouru, et l'intervalle consistera dans cette *étendue;* mais cette étendue est le lieu et non le temps. Ou bien l'on dira que le mouvement a un certain intervalle parce qu'il est continu, qu'au lieu de s'arrêter sur-le-champ il se prolonge toujours; mais cette continuité n'est autre chose que la *grandeur* [la *durée*] du mouvement[2]. Si, après avoir considéré un mouvement, on affirme qu'il est grand, comme on dirait d'une chaleur qu'elle est grande, on n'a encore là aucune chose dans laquelle le temps puisse apparaître et se manifester; on n'a qu'une suite de mouvements qui se succèdent comme des flots, et que l'intervalle qu'on ob-

[1] « Zénon disait que le temps est l'intervalle du mouvement » (κινήσεως διάστημα), la mesure de la rapidité et de la lenteur. » (Stobée, *ib.*, p. 254.) — [2] On voit par cette phrase et par la précédente que le mot διάστημα, *intervalle*, signifie ici à la fois *étendue* et *durée*.

serve entre eux; or, la suite des mouvements forme un nombre, deux, trois, par exemple; et l'intervalle est une étendue. Ainsi, la grandeur du mouvement sera un nombre comme dix, par exemple, ou bien un intervalle qui se manifeste dans l'étendue parcourue par le mouvement. Or, on ne découvre point là la notion du temps, mais seulement une quantité qui se produit dans le temps : sinon le temps, au lieu d'être partout, n'existera que dans le mouvement comme un attribut dans un sujet, ce qui revient à dire que le temps est le mouvement : car l'intervalle [du mouvement] n'est pas en dehors du mouvement, ce n'est qu'un mouvement non instantané. Si le temps est un mouvement non instantané, comme l'on dit que tel ou tel fait instantané s'opère dans le temps, nous demanderons quelle différence il y a entre ce qui est instantané et ce qui ne l'est pas. Ces choses diffèrent-elles sous le rapport du temps? Alors le mouvement qui dure et son intervalle ne sont pas le temps, mais sont dans le temps.

Dira-t-on que le temps est bien l'intervalle du mouvement, mais qu'il n'est pas l'intervalle propre du mouvement même, qu'il est seulement l'intervalle dans lequel le mouvement a son *extension* (παρατάσιν ἔχει), en le suivant en quelque sorte (συμπαραθέευσα)? On ne définit pas encore quelle est cette chose. Évidemment elle n'est autre que le temps dans lequel se produit le mouvement. Mais c'est là précisément ce que nous nous sommes dès le commencement proposé de déterminer. C'est comme si, prié de définir le temps, on répondait : le temps est l'intervalle du mouvement produit dans le temps. Quel est donc cet intervalle qu'on appelle le temps, quand on le considère en dehors de l'intervalle propre au mouvement? Si l'on fait consister dans le mouvement l'intervalle propre au temps, où placera-t-on la durée du repos? En effet, pour qu'un objet soit en mouvement, il faut qu'un autre soit en repos; or le temps de ces objets est le même, quoiqu'il soit pour l'un

le temps du mouvement, et pour l'autre, celui du repos[1]. Quelle est donc la nature de cet intervalle? Ce ne peut être un intervalle de lieu, puisque le lieu est extérieur [aux mouvements qui s'accomplissent dans son sein].

VIII. Examinons maintenant en quel sens l'on peut dire que le temps est *le nombre et la mesure du mouvement*[2], ce qui semble plus raisonnable à cause de sa continuité.

D'abord ici, comme au sujet de la définition qui fait consister le temps dans l'intervalle du mouvement, on peut demander si le temps est la mesure et le nombre de toute espèce de mouvement. Comment, en effet, évaluer numériquement le mouvement inégal et irrégulier? Quel est le nombre, quelle est la mesure qui sert à évaluer ce mouvement? Si l'on évalue par la même mesure le mouvement lent et le mouvement rapide, la mesure et le nombre seront pour eux ce qu'est le nombre dix appliqué également à des chevaux et à des bœufs, ce que serait une mesure qui servirait également à mesurer les substances sèches et les liquides. Si le temps est une mesure de cette sorte, on voit bien qu'il est la mesure des mouvements, mais on ne voit pas

[1] Dans la définition du temps, Straton joignait à l'idée du mouvement celle du repos : « Straton définissait le temps la quantité » des choses qui sont en mouvement ou en repos. » (Stobée, *ib.*, p. 250.) Saint Augustin combat cette opinion par les mêmes raisons que Plotin : « Quum itaque aliud sit *motus corporis*, aliud *quo me-* » *timur quamdiu sit*, quis non sentiat quid horum potius tempus » dicendum sit? Nam, etsi varie corpus aliquando movetur, ali- » quando stat, non solum *motum* ejus, sed etiam *statum* tempore » metimur; et dicimus tantum stetit, quantum motum est, aut » duplo vel triplo stetit, ad id quod motum est, et si quid aliud » nostra dimensio sive comprehenderit sive existimaverit, ut dici » solet plus minus. Non est ergo tempus corporis motus. » (*Confessiones*, XI, 24.) — [2] C'est la définition qu'Aristote donne du temps : « Le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité et la » postériorité. » (*Physique*, IV, XII.) *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 408.

encore ce qu'il est par lui-même. Si le nombre dix peut être conçu comme nombre, abstraction faite des chevaux qu'il sert à nombrer, si une mesure a par elle-même sa nature propre, même quand elle ne mesure rien, il doit en être de même du temps, puisqu'il est une mesure. Si le temps est un nombre en lui-même, en quoi diffère-t-il du nombre dix ou de tout autre nombre composé d'unités? S'il est une mesure continue, étant une quantité, il constituera une mesure comme une coudée, par exemple. Il sera donc une grandeur, une ligne, par exemple, qui suit le mouvement; mais comment cette ligne pourra-t-elle mesurer ce qu'elle suit? Pourquoi mesurera-t-elle une chose plutôt qu'une autre? Il semble plus raisonnable de regarder cette mesure, non comme la mesure de toute espèce de mouvement, mais seulement comme la mesure du mouvement qu'elle suit[1]. Alors cette mesure est continue, en tant que le mouvement qu'elle suit continue lui-même d'exister. Dans ce cas, il ne faut pas regarder la mesure comme une chose extérieure et séparée du mouvement, mais comme unie au mouvement mesuré. Qu'est-ce qui mesurera donc? Est-ce le mouvement qui sera mesuré et l'étendue qui le mesurera? Laquelle de ces deux choses sera le temps? Sera-t-il le mouvement mesuré ou l'étendue mesurante? Le temps sera ou le mouvement mesuré par l'étendue, ou l'étendue mesurante, ou une troisième chose qui se sert de l'étendue, comme on se sert d'une coudée, pour mesurer la quantité du mouvement. Mais, dans tous ces cas, il faut, comme nous l'avons déjà remarqué, supposer que le mouvement est uniforme : car, si le mouvement n'est pas uniforme, un et universel, on trouve la plus grande obscurité dans l'opinion qui suppose que le mouvement est une

[1] « Le mouvement suit l'étendue, et le temps suit le mouvement, » parce que ces choses sont des quantités continues et divisibles. » (Aristote, *Physique*, IV, XII.)

mesure d'une nature quelconque. Si le temps est le mouvement mesuré, c'est-à-dire mesuré par la quantité, en admettant qu'il ait besoin d'être mesuré, le mouvement ne doit cependant pas être mesuré par lui-même, mais par une chose différente de lui ; d'un autre côté, si le mouvement a une mesure différente de lui, et si, par suite, nous avons besoin d'une mesure continue pour le mesurer, il en résultera que l'étendue elle-même aura besoin d'une mesure, afin que le mouvement, étant mesuré, ait une quantité qui soit déterminée par celle de la chose selon laquelle il est mesuré. Par conséquent, dans cette hypothèse, le temps sera le nombre de l'étendue qui suit le mouvement, et non l'étendue même qui suit le mouvement.

Quel est ce nombre? Est-il composé d'unités? Comment mesure-t-il? Voilà ce qui reste à déterminer. Supposons qu'on trouve comment il mesure, on n'aura pas encore trouvé le temps qui mesure, mais un temps qui est tel ou tel *quantum*. Or cela n'est pas la même chose que le temps : autre chose est le temps, autre chose telle quantité de temps. Avant d'affirmer que le temps a telle ou telle quantité, il faut déterminer ce qu'est la chose qui a cette quantité. Sans doute le temps est le nombre qui mesure le mouvement en lui restant extérieur, comme *dix* est dans dix chevaux sans être conçu avec eux[1]. Mais, dans ce cas, on n'a pas encore défini ce qu'est ce nombre qui, avant de nombrer, est ce qu'il est, comme serait *dix* considéré en lui-même[2]. C'est le nombre, dira-t-on, qui, en suivant le mouvement, mesure selon l'antériorité et la postériorité de

[1] Plotin continue à combattre la doctrine d'Aristote qui avait dit : « Le temps est un nombre, mais ce n'est pas un nombre nombrant, » c'est un nombre nombré. » (*Physique*, IV, XII.) — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. VI, §4, 5, 6, 9, 10, etc. Nous avons donné ci-dessus, p. 125, note 2, un extrait de ce livre qui peut servir à comprendre ce passage.

ce mouvement[1]. On ne voit pas encore en quoi consiste ce nombre qui mesure selon l'antériorité et la postériorité. En tout cas, ce qui mesure selon l'antériorité et la postériorité, soit par un point[2], soit par toute autre chose, mesure certainement selon le temps. Ainsi, ce nombre[3] qui mesure le mouvement selon l'antériorité et la postériorité doit toucher au temps et y être lié pour mesurer le mouvement. *Antérieur* et *postérieur* désignent nécessairement soit des parties diverses de l'espace, comme le commencement du stade, soit des parties du temps. Ce qu'on nomme l'*antérieur*, c'est le temps qui finit au *présent*; et ce qu'on appelle le *postérieur*, c'est le temps qui commence au *présent*. Le temps est donc autre chose que le nombre qui mesure le mouvement selon l'antériorité et la postériorité, je ne dis pas seulement un mouvement quelconque, mais encore le mouvement régulier. D'ailleurs, pourquoi aura-t-on le temps en appliquant le nombre soit à ce qui mesure, soit à ce qui est mesuré (car ici ce qui mesure et ce qui est mesuré peuvent n'être qu'une seule chose)? Pourquoi sans le nombre n'aura-t-on pas le temps, si le mouvement existe avec l'antérieur et le postérieur qui s'y rapportent? C'est comme si l'on disait que l'étendue n'a telle quantité que s'il y a quelqu'un pour reconnaître qu'elle possède cette quantité. Puisqu'on dit que le temps est infini[4], et qu'il l'est en

[1] *Voy.* ci-dessus la définition d'Aristote, p. 191, note 1. — [2] C'est une allusion à l'*instant présent* (τὸ νῦν) d'Aristote : « L'*instant* » *présent* mesure le temps en tant qu'il est *antérieur* ou *posté-* » *rieur*. » (*Physique*, IV, XI.) — [3] Le texte porte : ἔσται οὖν ὁ χρόνος οὗτος ὁ μετρῶν. Cette leçon est suivie par Ficin et Creuzer. Taylor lit ἀριθμὸς au lieu de χρόνος, et M. Kirchhoff retranche χρόνος, ce qui revient au même. La liaison des idées exige qu'on adopte la leçon de Taylor. — [4] « Le nombre de cette division [selon l'antériorité et » la postériorité] n'est pas séparable; son infinité n'est pas per- » manente, mais devient toujours, comme le temps et le nombre » du temps. » (Aristote, *Physique*, III, VII.)

effet, comment le nombre peut-il être en lui à moins qu'on ne prenne une portion de temps pour le mesurer? De là résulte que le temps existe avant d'être mesuré. Mais pourquoi le temps n'existerait-il pas avant qu'il existât une âme pour le mesurer? On dira peut-être qu'il est engendré par l'âme. Il n'est pas nécessaire qu'il soit engendré par l'âme par cela seul qu'elle le mesure : il existerait, avec la quantité qui lui est propre, lors même que personne ne le mesurerait. Si l'on dit enfin que c'est l'âme qui se sert de l'étendue pour mesurer le temps, nous répondrons que ce point n'est d'aucune importance pour déterminer la notion du temps.

IX. Dire que le temps est une *conséquence du mouvement*[1], ce n'est pas expliquer ce qu'il est; on ne pourrait le faire qu'en définissant préalablement ce que c'est qu'une conséquence du mouvement. Au reste, cette prétendue conséquence du mouvement (en admettant toutefois qu'il puisse y avoir une conséquence de cette espèce) doit lui être antérieure, simultanée ou postérieure : car, de quelque façon qu'on la conçoive, elle est dans le temps; par conséquent, si la conséquence du mouvement est le temps, il en résulte que le temps est une conséquence du mouvement dans le temps [ce qui n'a point de sens].

Maintenant, comme nous avons pour but de déterminer, non ce que le temps n'est pas, mais ce qu'il est réellement, nous remarquerons que cette question a été longuement traitée par beaucoup de personnes avant nous; aussi serait-on obligé de faire une véritable histoire, si l'on entreprenait de passer en revue toutes les opinions. Pour nous, nous avons parlé sur ce sujet aussi longuement que nous le pouvions en nous bornant à l'effleurer. D'après ce que

[1] « Épicure disait que le temps est un accident (σύμπτωμα), c'est-» à-dire une conséquence (παρακολούθημα) du mouvement. » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, IX, § 40, p. 250.)

nous avons dit, il est facile de réfuter l'opinion qui affirme que le temps est la mesure du mouvement de l'univers, et de faire contre cette opinion les objections que nous avons élevées au sujet de la définition qui fait consister le temps dans la mesure du mouvement en général, en lui opposant l'irrégularité du mouvement et les autres circonstances dont on peut tirer des arguments convenables. Il ne nous reste donc plus qu'à expliquer en quoi consiste réellement le temps.

X. Il est nécessaire pour cela que nous revenions à la nature que nous avons plus haut reconnue être essentielle à l'éternité, à cette vie immuable, réalisée tout entière à la fois, infinie, parfaite, subsistant dans l'unité et se rapportant à l'unité. Le temps n'était pas encore, ou du moins il n'était pas pour les intelligibles ; seulement, il devait en naître, parce qu'il leur est [comme le monde] postérieur par sa raison et sa nature[1] ? Veut-on comprendre comment le temps est sorti du sein des intelligibles, lorsqu'ils reposaient en eux-mêmes ? Il serait inutile ici d'invoquer les Muses : elles n'existaient pas encore. Que dis-je ? Peut-être ne serait-ce pas inutile : car elles existaient déjà [en un certain sens][2]. Quoi qu'il en soit, on connaîtra la naissance du temps si on le considère en tant qu'il est né et manifesté. Voici ce qu'on peut dire à ce sujet.

Avant qu'il y eût antériorité et postériorité, le temps, qui n'existait pas encore, reposait au sein de l'Être même. Mais une nature active [l'Ame universelle], qui désirait être maîtresse d'elle-même, se posséder elle-même et ajouter sans cesse au présent, entra en mouvement, et le temps

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 3 ; t. I, p. 265, note 1. — [2] Voici comment Taylor explique ce passage : Les Muses sont antérieures au temps, en tant qu'elles existent dans Apollon, c'est-à-dire dans le monde intelligible ; mais, si l'on considère le temps comme ayant commencé, les Muses, en tant qu'elles existent dans le monde sensible, ne sont pas antérieures au temps.

entra en mouvement avec elle. En nous portant toujours nous-mêmes vers ce qui suit et qui est postérieur, vers un autre moment, puis vers un autre encore, nous parvenons, par la longueur que nous parcourons, à nous représenter le temps qui est l'image de l'éternité[1].

Comme l'Ame universelle avait en elle une activité qui l'agitait et la poussait à transporter dans un autre monde ce qu'elle voyait toujours là-haut, elle n'a pas pu posséder toutes choses présentes à la fois. De même qu'une *raison*, en se développant hors de la semence où elle reposait, semble marcher à la pluralité, mais affaiblit cette pluralité par la division, et que prodiguant, au lieu de l'unité qui demeure en elle-même, l'unité qui est hors d'elle-même, elle perd de sa force en s'étendant; de même l'Ame universelle, en produisant le monde sensible, mû, non par le mouvement intelligible, mais par celui qui n'en est que l'image, et en travaillant à rendre ce mouvement semblable au premier, s'est d'abord rendue elle-même temporelle, en engendrant le temps au lieu de l'éternité, puis a soumis son œuvre [le monde sensible] au temps, en embrassant dans le temps toute l'existence et toutes les révolutions du monde. En effet, comme le monde se meut dans l'Ame universelle, qui est son lieu, il se meut aussi dans le temps, que cette Ame porte en elle[2]. En manifestant sa puissance d'une manière successive et variée, l'Ame universelle a engendré la succession par son mode d'action : elle passe en effet d'une conception à une autre, par conséquent à ce qui n'existait pas auparavant, puisque cette conception n'était pas effective et que la vie présente de l'Ame ne ressemble pas à sa vie antérieure. Sa vie est variée, et de la variété de sa vie résulte la variété du temps[3].

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 172, note 1. — [2] Comme le temps, l'espace est le résultat de la *procession* de l'Ame universelle. *Voy.* ci-dessus, liv. VI, § 16, 17. — [3] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII, t. I, p. LXXI.

Ainsi, l'extension de la vie de l'Ame produit le temps, la progression perpétuelle de sa vie fait la perpétuité du temps, et sa vie antérieure constitue le passé. On peut donc avec justesse définir le temps *la vie de l'Ame considérée dans le mouvement par lequel elle passe d'un acte à un autre*[1].

Puisque l'éternité est la vie caractérisée par le repos, l'identité, l'immutabilité, l'infinité, si le temps est son image, comme ce monde est l'image du monde supérieur, il faut reconnaître qu'il doit y avoir dans ce monde, au lieu de la vie propre à l'Intelligence, une autre vie qui porte le même nom et qui appartienne à cette puissance de l'Ame universelle; au lieu du mouvement de l'Intelligence, le mouvement propre à une partie de l'Ame[2]; au lieu de la permanence, de l'identité, de l'immutabilité [de l'Intelligence], la mobilité d'un principe qui passe sans cesse d'un

[1] Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, κ. τ. λ. Ici βίος signifie *action* (Creuzer, *Notes*, t. III, p. 193). Cette fin du § 10 est citée textuellement par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 187. *Voy.* aussi Proclus, *Théologie selon Platon*, III, 18, p. 149. Fénelon se rencontre encore ici avec la définition de Plotin : « Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée, et changeante » par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le » temps. *Le temps*, sans en chercher une définition plus exacte, *est* » *le changement de la créature.* Qui dit changement dit succession : » car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre ; » l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps » est le changement de l'être créé ; le temps est la négation d'une » chose très-réelle et souverainement positive, qui est la permanence » de l'être : ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en » soi ni avant ni après, ni plus tôt ni plus tard. La non-permanence est » le changement ; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une » manière en une autre ; mais enfin, toute mutation renferme une » succession, et toute existence bornée emporte une durée divisible » et plus ou moins longue. » (*De l'Existence de Dieu*, II, ch. 5, § 3.) — [2] L'Ame universelle passe sans cesse d'une pensée à une autre.

acte à un autre; au lieu de l'unité et de l'absence de toute étendue, une simple image de l'unité, image qui n'est une que par la continuité; au lieu d'une infinité déjà présente tout entière, une progression à l'infini qui tend perpétuellement vers ce qui suit; au lieu de ce qui est tout entier à la fois, ce qui sera par parties et ne sera jamais tout entier à la fois[1]. Pour offrir l'image de la vie complète, universelle, infinie de l'Intelligence, il faut que l'Ame ait pour existence d'acquérir sans cesse l'existence; c'est ainsi qu'elle peut représenter par son essence l'essence intelligible.

Le temps n'est donc pas extérieur à l'Ame, pas plus que l'éternité ne l'est à l'Être; il n'en est pas non plus une conséquence ni un résultat, pas plus que l'éternité n'est une conséquence de l'Être. Il apparaît dans l'Ame, il est en

[1] *Voy.* Proclus, *Éléments de Théologie*, § LV. Boëce dit aussi : « Nam quidquid vivit in tempore, id præsens a præteritis in futura » procedit, nihilque est in tempore constitutum quod totum vitæ » suæ spatium pariter possit amplecti; sed crastinum quidem non- » dum apprehendit, hesternum vero jam perdidit. In hodierna » quoque vita jam non amplius vivitis quam in illo mobili transi- » torioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, » licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec cœperit un- » quam esse, nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate » tendatur, nondum tamen tale est ut æternum esse jure credatur. » Non enim totum simul infinitæ licet vitæ spatium comprehendit » atque complectitur; sed futura nondum transacta jam non ha- » bet. » (*De Consolatione philosophiæ*, V, 6.) Fénelon dit dans le même sens : « Il est donc certain que tout est successif dans la créa- » ture, non-seulement la variété des modifications, mais encore le » mouvement continuel d'une existence bornée. Cette non-perma- » nence de l'être créé est ce que j'appelle le temps. Ainsi, loin de » vouloir connaître l'éternité par le temps, comme je suis tenté de » le faire, il faut au contraire connaître le temps par l'éternité : car » on peut connaître le fini par l'infini, en mettant une borne ou » négation; mais on ne peut jamais connaître l'infini par le fini : » car une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui est » souverainement positif. » (*De l'Existence de Dieu*, II, ch. 5, § 3.)

elle et avec elle, comme l'éternité est dans l'Être et avec l'Être.

XI. Des considérations précédentes, il résulte que le temps doit être conçu comme la longueur de la vie propre à l'Ame universelle, que son cours se compose de changements égaux, uniformes, insensibles, et qu'il implique continuité d'action. Supposons pour un moment que la puissance de l'Ame cesse de s'exercer, de jouir de la vie qu'actuellement elle possède sans interruption et sans terme, parce que cette vie est l'action propre à une âme éternelle, action par laquelle l'Ame ne revient pas sur elle-même, ne se concentre pas en elle-même, mais engendre et produit; supposons, dis-je, que l'Ame cesse d'agir, qu'elle applique sa partie supérieure au monde intelligible et à l'éternité, qu'elle y demeure tranquillement unie, que restera-t-il si ce n'est l'éternité? Quelle place y aurait-il pour la succession, si toutes choses étaient immobiles dans l'unité[1]? Comment y aurait-il antériorité, postériorité, durée plus ou moins longue? Comment l'Ame s'appliquerait-elle à un autre objet qu'à celui qui l'occupe? Bien plus, on ne saurait même dire alors qu'elle s'applique à l'objet qui l'occupe : il faudrait qu'elle s'en fût séparée pour s'y appliquer. La sphère universelle n'existerait pas non plus, puisqu'elle n'existe pas avant le

[1] « Je soutiens que, sans les créatures, l'immensité et l'éternité » de Dieu ne laisseraient pas de subsister, mais sans aucune dé- » pendance des temps ni des lieux. S'il n'y avait point de créa- » tures, il n'y aurait ni temps ni lieux, et, par conséquent, point » d'espace actuel. L'immensité de Dieu est indépendante de l'es- » pace, comme l'éternité de Dieu est indépendante du temps. » Elles portent seulement à l'égard de ces deux ordres de choses, » que Dieu serait présent et coexistant à toutes les choses qui » existeraient. Ainsi, je n'admets point ce qu'on avance ici, que » si Dieu seul existait, il y aurait temps et espace comme à pré- » sent; au lieu qu'alors, à mon avis, ils ne seraient que dans les » idées, comme de simples possibilités. » (*Lettres de Leibnitz à Clarke*, V, § 106.) *Voy.* aussi S. Augustin, *De Civitate Dei*, XII, 25.

temps, parce que c'est dans le temps qu'elle existe et qu'elle se meut. Au reste, cette sphère fût-elle en repos pendant que l'Ame agit, nous pourrions mesurer la durée de son repos, parce que ce repos est postérieur au repos de l'éternité. Puisque le temps est anéanti dès que l'Ame cesse d'agir et se concentre dans l'unité, c'est donc évidemment le commencement du mouvement de l'Ame vers les choses sensibles, c'est sa vie qui produit le temps. Aussi est-il dit [dans le *Timée*[1]] que le temps est né avec l'univers, parce

[1] « Le temps est donc né avec le ciel, afin que, produits ensemble, » ils périssent ensemble s'ils doivent périr un jour, et il a été fait sur » le modèle de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemble autant » qu'il est possible. Car de toute éternité le modèle est existant, et de » tout temps, jusqu'à la fin, l'image est ayant été, étant, et de- » vant être. C'est donc d'après cette pensée et ces réflexions de » Dieu touchant la production du temps auquel il voulait donner » naissance, que le soleil, la lune et les cinq autres astres nom- » més errants sont nés pour fixer et maintenir les nombres qui » le mesurent. » (Platon, *Timée*, p. 38; trad. de M. H. Martin, p. 103.) Saint Augustin dit aussi que le temps est né avec le monde, et il en déduit qu'il est absurde de demander ce que Dieu faisait avant la création : « Nec patiar quæstiones hominum, qui pœnali morbo » plus sitiunt quam capiunt et dicunt : Quid faciebat Deus antequam » faceret cœlum et terram, aut quid ei venit in mentem ut aliquid » faceret quum antea nunquam aliquid fecerit? Da illis, Domine, » bene cogitare quid dicant et invenire quia non dicitur nunquam » ubi non est tempus. Quod ergo non dicitur nunquam fecisse, quid » aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque *nullum* » *tempus esse posse sine creatura,* et desinant istam vanitatem » loqui. » (*Confessiones,* XI, 30.) Bossuet dit lui-même d'après saint Augustin : « Cependant, je veux m'imaginer, il y a six ou sept mille » ans, et avant que le monde fût, comme une succession infinie de » révolutions et de mouvements entre-suivis, dont le Créateur en ait » choisi un pour y fixer le commencement du monde; et je ne veux » pas comprendre que Dieu, qui fait tout, ne trouve rien de fait » dans son ouvrage avant qu'il agisse : qu'ainsi, *avant le commen-* » *cement du monde, il n'y avait rien du tout que Dieu seul,* et » que dans le rien il n'y a ni succession, ni durée, ni rien qui soit, » ni rien qui demeure, ni rien qui passe; parce que le rien est tou-

que l'Ame a produit le temps avec l'univers : car c'est cette action même de l'Ame qui a produit cet univers. Cette action constitue le temps, et l'univers est dans le temps. Si Platon appelle aussi *temps* les mouvements des astres, il faut, pour comprendre le vrai sens de cette expression, se rappeler que ce philosophe dit ensuite que les astres sont faits pour indiquer les divisions du temps et nous permettre de le mesurer aisément.

En effet, comme il n'était pas possible de déterminer le temps même de l'Ame, de mesurer en elles-mêmes les parties d'une durée invisible et insaisissable, surtout pour des hommes qui ne savaient point compter, l'Ame a fait le jour et la nuit pour que leur succession permît de compter jusqu'à deux à l'aide de cette diversité. C'est de là, dit Platon, qu'est née la notion du nombre[1]. Ensuite, en remarquant l'espace de temps qui s'écoule d'un lever du soleil jusqu'au lever suivant, nous avons pu avoir un intervalle de temps déterminé par un mouvement uniforme, en tant que nous y attachons notre regard et que nous nous en servons comme de mesure pour mesurer le temps[2]; je dis pour me-

» jours rien, et qu'il n'y a rien hors de Dieu que ce que Dieu fait. » (3e *semaine*, 3e *élévation*.)

[1] « Dieu alluma dans le deuxième cercle au-dessus de la terre » cette lumière que nous nommons maintenant le soleil, afin qu'elle » brillât du plus vif éclat dans toute l'immensité des cieux, et » qu'elle fit participer à la connaissance du nombre, reçue de la » révolution de ce qui reste toujours le même et semblable à soi-» même, tous les êtres vivants auxquels convient cette connais-» sance. C'est donc ainsi et pour ces raisons que naquirent le » jour et la nuit, qui sont la révolution du mouvement circulaire » unique et le plus sage. » (Platon, *Timée*, p. 39; trad. de M. H. Martin, p. 107. — [2] « Élevez donc ma pensée au-dessus de toute » image des sens et de la coutume, pour me faire entendre, dans » votre éternelle vérité, que vous, qui êtes Celui qui est, êtes tou-» jours le même, sans succession ni changement, et que vous faites » le changement et la succession partout où elle est. Vous faites

surer le temps, parce que le temps pris en lui-même n'est pas une mesure. Comment mesurerait-il en effet, et que dirait-il en mesurant? Dirait-il de quelque chose : voici une étendue aussi grande que moi? Mais quelle est cette chose qui dirait d'elle-même *moi?* Est-ce la chose selon laquelle la quantité est mesurée? Dans ce cas, le temps doit être quelque chose par lui-même, pour mesurer sans être une mesure. Le mouvement de l'univers est mesuré selon le temps, mais le temps n'est pas la mesure du mouvement par son essence; il ne l'est que par accident : antérieur au mouvement, dont il diffère d'ailleurs, il en indique la quantité. D'un autre côté, si l'on prend un mouvement produit dans un temps déterminé, et si on l'ajoute à lui-même un nombre suffisant de fois, on arrive à connaître combien de temps s'est écoulé[1]. On a donc raison de dire que le mouve-

» par conséquent tous les mouvements et toutes les circulations » dont le temps peut être la mesure. Vous voyez dans votre éter- » nelle intelligence toutes les circulations différentes que vous » pouvez faire, et les nommant, pour ainsi dire, toutes par leurs » noms, vous avez choisi celles qu'il vous a plu pour les faire aller » les unes après les autres. Ainsi, la première révolution que vous » avez faite du cours du soleil a été la première année, et le pre- » mier mouvement que vous avez fait dans la matière a été le » premier jour. Le temps a commencé selon ce qu'il vous a plu, et » vous en avez fait le commencement tel qu'il vous a plu; comme » vous en avez fait la suite et la succession que vous ne cessez de » développer du centre immuable de votre éternité. » (Bossuet, 3e *semaine*, 3e *élévation*.)

[1] « Quum movetur corpus, tempore metior quamdiu moveatur ex » quo moveri incipit donec desinat. Et si non vidi ex quo cœpit, et » perseverat moveri ut non videam quum desinit, non valeo metiri, » nisi forte ex quo videre incipio donec desinam. Quod si diu video, » tantummodo longum tempus esse renuntio, non autem quantum » sit; quia et quantum quum dicimus, velut tantum hoc quantum » illud, aut duplum hoc ad illud, et si quid aliud isto modo. Si au- » tem notare potuerimus locorum spatia, unde et quo veniat corpus » quod movetur, vel partes ejus, si tanquam in torno movetur,

ment de la révolution opérée par la sphère universelle mesure le temps autant que cela est possible, en montrant par sa quantité la quantité du temps correspondant, puisqu'on ne peut le saisir ni le concevoir autrement. Ainsi, ce qui est mesuré, c'est-à-dire indiqué par la révolution de la sphère universelle, c'est le temps. Il n'est pas engendré, mais seulement indiqué par le mouvement[1].

La mesure du mouvement paraît donc être ce qui est mesuré par un mouvement déterminé, mais qui est autre que ce mouvement : car autre chose est ce qui mesure, autre chose ce qui est mesuré ; mais ce qui est mesuré n'est mesuré que par accident : c'est comme si l'on disait que ce qui est mesuré par une coudée est une étendue, sans définir ce qu'est l'étendue en elle-même. C'est de la même manière que, ne pouvant définir plus clairement le mouvement à cause de sa nature indéterminée, on dit qu'il est ce qui est mesuré par l'espace : car, en considérant l'espace parcouru par le mouvement, on juge de la quantité du mouvement par l'espace parcouru.

XII. La révolution de la sphère universelle nous amène donc à connaître le temps, dans lequel elle s'accomplit. Non-seulement le temps est ce dans quoi [toutes choses deviennent], mais il faut encore qu'antérieurement à toutes choses il soit ce qu'il est, ce dans quoi tout se meut ou se repose avec ordre et uniformité [2], ce qui est découvert et

» possumus dicere quantum sit temporis, ex quo ab illo loco usque » ad illum locum motus corporis vel partis ejus effectus est. » (S. Augustin, *Confessiones*, XI, 24.)

[1] Ce passage de Plotin est cité textuellement par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 187. — [2] L'opinion de Plotin sur l'essence du temps paraît conforme à celle de Leibnitz : « Ces messieurs soutiennent donc que l'espace est un être » réel absolu ; mais cela les mène à de grandes difficultés... Pour » moi, j'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour » quelque chose de purement relatif, comme le temps, pour un

manifesté à notre intelligence, mais non engendré par le mouvement et le repos régulier, surtout par le mouvement. Le mouvement en effet nous amène mieux que le repos à concevoir le temps, et il est plus facile d'apprécier la durée du mouvement que celle du repos. C'est ce qui a conduit des philosophes à définir le temps la *mesure du mouvement*, au lieu de dire, ce qui était probablement leur pensée, que le temps est mesuré par le mouvement[1]. Il faut donc ajouter ce qu'est en soi la chose mesurée par le mouvement, et ne pas se borner à énoncer ce qui ne lui convient que par accident, surtout ne pas regarder cette définition comme adéquate. Peut-être ces philosophes n'ont-ils pas eux-mêmes regardé cette définition comme adéquate. Quant à nous, nous ne nous sommes pas aperçu que telle fût leur opinion, et, comme ils ont évidemment placé la mesure dans la chose mesurée, nous n'avons pu comprendre leur doctrine. Ce qui nous a empêché de les comprendre, c'est que, s'adressant sans doute à des personnes instruites de leur doctrine ou à des auditeurs bien préparés, ils n'expliquent pas dans leurs écrits en quoi consiste le temps considéré en lui-même, s'il est la mesure ou la chose mesurée.

Quant à Platon lui-même, il dit, non que le temps a pour essence d'être une mesure ou d'être mesuré, mais que pour le faire connaître il y a dans le mouvement circulaire de

» *ordre des coexistences*, comme le temps est un *ordre des succes-* » *sions*. (*Lettres de Leibnitz à Clarke*, III, § 3, 4.) On objecte que » le temps ne saurait être un *ordre des choses successives* parce » que la quantité du temps peut devenir plus grande ou plus » petite, l'ordre des successions demeurant le même. Je réponds » que cela n'est point : car si le temps est plus grand, il y a plus » d'états successifs pareils interposés ; et s'il est plus petit, il y en » aura moins, puisqu'il n'y a point de vide ni de condensation ou de » pénétration, pour ainsi dire, dans les temps non plus que dans les » lieux. » (*Ibid.*, V, § 105.)

[1] Ce passage est cité par Simplicius, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 187.

l'univers un élément très-court [l'intervalle d'un jour] destiné à faire saisir la plus petite portion du temps[1]; c'est par là que nous pouvons découvrir l'essence et la quantité du temps. Pour nous en indiquer l'essence, Platon dit qu'il est né avec le ciel et qu'il est l'image mobile de l'éternité[2]. Le temps est mobile, parce qu'il n'a pas plus de permanence que la vie de l'Ame universelle, qu'il passe et s'écoule avec elle; il est né avec le ciel, parce que c'est une seule et même vie qui produit à la fois le ciel et le temps. Si, en admettant que cela fût possible, la vie de l'Ame était ramenée à l'unité [de l'Intelligence], aussitôt cesseraient d'être le temps, qui n'existe que dans cette vie, et le ciel, qui n'existe que par elle[3].

Si, considérant l'antérieur et le postérieur de ce mouvement et de cette vie inférieure, on affirmait que c'est là le temps, on tomberait dans le ridicule en admettant d'un côté que [l'antérieur et le postérieur de cette vie sensible] sont quelque chose, et en refusant d'un autre côté de reconnaître comme quelque chose de réel un mouvement plus vrai, qui renferme en soi l'antérieur et le postérieur. En effet, ce serait accorder à un mouvement inanimé le privilége de contenir en soi l'antérieur avec le postérieur, c'est-à-dire le temps, et le refuser au mouvement [de l'Ame], dont le mouvement de la sphère universelle n'est qu'une image. C'est cependant du mouvement [propre à l'Ame] que sont émanés primitivement l'antérieur et le postérieur, parce que ce mouvement est efficace par lui-même; en produisant tous ses actes, il engendre la succession, et, en même temps qu'il engendre la succession, il produit le passage d'un acte à un autre.

Pourquoi ramenons-nous le mouvement de l'univers au mouvement [de l'Ame] qui l'embrasse, et avouons-nous qu'il est dans le temps, tandis que nous ne plaçons pas dans

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 38. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 172, note 1, et p. 204, note 1. — [3] *Voy.* ci-dessus, § 11, p. 200.

le temps le mouvement de l'Ame, lequel subsiste en lui-même, et passe perpétuellement d'un acte à un autre ? C'est qu'au-dessus de l'action de l'Ame il n'y a que l'éternité, qui ne partage pas son mouvement ni son extension. Ainsi, le *mouvement premier* [de l'Intelligence] aboutit au temps, l'engendre, et le fait durer par son action.

Comment donc le temps est-il présent partout ? C'est que la vie de l'Ame est présente dans toutes les parties du monde, comme la vie de notre âme est présente dans toutes les parties de notre corps. Objectera-t-on que le temps ne constitue pas une substance ni une existence réelle [1], qu'il est un mensonge par rapport à l'Être, comme nous disons que les expressions : *il était*, *il sera*, sont un mensonge par rapport à Dieu ; car *il était* et *il sera* sont comme ce dans quoi on dit qu'*il sera*. Pour répondre à ces objections, il faut suivre une autre méthode. Il suffit ici de rappeler ce qui a été dit plus haut, savoir, qu'en voyant combien s'est avancé un homme qui est en mouvement, on voit par là même quelle est la quantité du mouvement, et que, lorsqu'on apprécie le mouvement par la marche, on conçoit en même temps qu'avant la marche le mouvement avait dans cet homme une quantité déterminée, puisqu'il a fait avancer son corps de telle ou telle quantité. Le corps étant mû pendant une quantité déterminée de temps, on ramènera sa quantité à telle quantité de mouvement (car c'est ce mouvement qui en est la cause), et à la quantité de temps qui lui est propre. Nous rapporterons ensuite ce mouvement au mouvement de l'Ame, qui par son action uniforme produit l'intervalle du temps [2].

[1] Plotin fait ici allusion à des opinions semblables à celles d'Antiphane et de Critolaüs : « Antiphane et Critolaüs disaient que le » temps est une conception ou une mesure, qu'il n'a point d'exis- » tence réelle (οὐδὲ ὑπόστασις). » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, IX, § 40, p. 252, éd. Heeren.) — [2] Saint Augustin dit comme Plotin qu'on mesure la durée du mouvement des corps par la durée même de l'action de l'âme : « Metior motum corporis tempore ; item ipsum

A quoi rapporterons-nous le mouvement de l'Ame lui-même? A quelque chose que nous le rapportions, nous arriverons à trouver un principe indivisible, savoir, le *mouvement premier*, celui qui contient tous les autres dans sa durée et qui n'est contenu par aucun[1] : car il ne peut être embrassé par rien; il est donc véritablement premier. Il en est de même pour l'Ame universelle.

Le temps est-il aussi en nous[2]? Il est présent unifor-

» tempus non metior? An vero corporis motum metirer quamdiu » sit, et quamdiu illuc perveniat, nisi tempus in quo movetur me- » tirer? Ipsum ergo tempus unde metior? An tempore breviore » metimur longius, sicut spatio cubiti spatium transtri? Sic enim » videmur spatio brevis syllabæ metiri spatium longæ syllabæ, » atque id duplum dicere... Sed neque ita comprehenditur certa » mensura temporis, quandoquidem fieri potest ut ampliori spatio » temporis personet versus brevior si productius pronuntietur, » quam longior si correptius; ita carmen, ita pes, ita syllaba. Inde » mihi visum est nihil esse aliud tempus quam *distentionem;* sed » cujus rei nescio, et mirum si non *ipsius animi.* » (*Confessiones*, XI, 27.)

[1] Le Mouvement premier est propre à l'Intelligence. *Voy.* ci-dessus, § 2, p. 174. — [2] « Les Péripatéticiens, dit M. Ravaisson dans » son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (t. II, p. 438), avaient » déjà dit avant Plotin que le temps n'existerait pas sans l'âme. » Ils semblent n'avoir fait en cela que développer la pensée de leur maître. Voici en effet comment Aristote s'exprime au sujet du temps dans son traité *De la Mémoire et de la Réminiscence* (II, § 12; p. 130 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire) : « Ce qu'il y a de » plus important ici, c'est d'apprécier le temps, soit d'une manière » précise, soit d'une manière indéterminée. Admettons qu'il y ait » quelque chose dans l'esprit qui discerne un temps plus long et un » temps plus court; et il est tout simple qu'il en soit en ceci comme » pour les grandeurs,... parce qu'il y a dans la pensée des formes » et des mouvements semblables à ceux des objets. » Saint Augustin développe longuement la même pensée dans ses *Confessions* (XI, 27) : « In te, anime meus, tempora metior; affectionem, quam res præter- » euntes in te faciunt et quæ quum illæ præterierint manet, ipsam » metior præsentem, non eas quæ præterierunt ut fieret; ipsam » metior quum tempora metior, etc. »

mément dans l'Ame universelle et dans les âmes particulières qui sont unies toutes ensemble[1]. Le temps n'est donc pas divisé entre les âmes, pas plus que l'éternité n'est divisée entre les essences, qui à cet égard sont toutes uniformes entre elles[2].

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IX. — [2] Cet alinéa est cité par Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 187.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE, DE LA CONTEMPLATION ET DE L'UN[1].

[PRÉAMBULE]. Si, badinant avant d'aborder la discussion sérieuse de la question, nous disions que tous les êtres, non-seulement les êtres raisonnables, mais encore les êtres irraisonnables, les végétaux ainsi que la terre qui les engendre[2], aspirent à la contemplation [à la pensée] et tendent à ce but, que même ils l'atteignent dans la mesure où il leur est donné naturellement de l'atteindre ; que, par suite de la différence qui existe entre eux, les uns arrivent véritablement à la contemplation, tandis que les autres n'en ont qu'un reflet et qu'une image, ne regarderait-on pas notre assertion comme un paradoxe insoutenable ? Mais, comme nous discutons entre nous, nous pouvons sans crainte soutenir, en badinant, ce paradoxe. Nous-mêmes, en effet, tout en badinant, ne nous livrons-nous pas en ce moment même à la contemplation ? Et non-seulement nous, mais tous ceux qui badinent, n'en font-ils pas autant et n'aspirent-ils pas à la contemplation ? On pourrait dire que l'enfant qui badine, aussi bien que l'homme qui médite, ont tous deux pour but, l'un quand il badine, l'autre quand il médite, d'arriver à la contemplation ; qu'enfin toute action tend à

[1] Ce livre, comme l'indique son titre, comprend trois parties : 1° *De la Nature*, § 1-3 ; 2° *De la Contemplation*, § 4-7 ; 3° *De l'Un*, § 8-10. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Elle est animée selon Plotin. *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 30.

la contemplation; qu'elle détourne la contemplation plus ou moins vers les choses extérieures selon qu'elle est accomplie nécessairement ou librement; qu'en tout cas, elle a toujours la contemplation pour fin dernière[1]. Mais nous traiterons ce sujet plus loin [§ 4-7].

Commençons par expliquer quelle peut être la nature de la contemplation [de la pensée] que nous attribuons à la terre, aux arbres et aux plantes [ainsi que nous l'avons dit plus haut], de quelle manière se ramènent à l'acte de la contemplation les choses que ces êtres produisent et engendrent; comment la *Nature*, que l'on regarde comme privée de raison et d'imagination, est cependant elle-même capable d'une espèce de contemplation, et produit toutes ses œuvres en vertu de la contemplation, que cependant elle ne possède pas [à proprement parler].

I. La Nature n'a évidemment ni pieds, ni mains, ni aucun instrument naturel ou artificiel. Pour produire, il ne lui faut qu'une matière, sur laquelle elle travaille et à laquelle elle donne une forme. Les œuvres de la Nature excluent toute idée d'opération mécanique : ce n'est pas par voie d'impulsion, ni en employant des leviers et des machines, qu'elle produit les couleurs variées, qu'elle façonne les contours des objets. En effet, les ouvriers mêmes

[1] M. Steinhart, en citant ce passage, fait remarquer avec juste raison que ce livre de Plotin est un de ceux où se manifeste le plus l'originalité de son génie : « Profecto et Platone et Aristotele rectius » Plotinum sæpe cognovisse videmus, quem ad finem singula quæ- » que in mundo creata sint et quo omnia rerum mundanarum ge- » nera tendant, ita ut interdum divinatione aliqua jam præcepisse » videatur multa, quæ de divina ratione universæ rerum naturæ » insita recentissima demum ætas melius intellexit. » (*Meletemata plotiniana*, p. 19.) M. Steinhart ajoute en note : « Abundant duo » potissimum libri (*Enn.* III, VIII ; *Enn.* VI, VII) *aureis vere dictis* » de Naturæ consilio, quæ lumine suo reconditam nobis divinam » sapientiam aperire videntur. Nam quid unquam de Natura rectius » dictum est, quam istud : *Omnia contemplationem appetunt*, etc.? »

qui fabriquent des figures de cire, et au travail desquels on compare souvent celui de la Nature, ne peuvent donner des couleurs aux objets qu'ils font qu'en les empruntant ailleurs. Il faut d'ailleurs remarquer que ces artisans ont en eux une puissance qui demeure immobile, et en vertu de laquelle seule ils fabriquent leurs ouvrages avec leurs mains. De même, il y a dans la Nature une puissance qui demeure immobile, mais qui agit sans le secours des mains. Cette puissance demeure immobile tout entière : elle n'a pas besoin d'avoir des parties qui demeurent immobiles et d'autres qui se meuvent. C'est la matière seule qui subit le mouvement ; la puissance formatrice n'est mue en aucune manière. Si la puissance formatrice était mue, elle ne serait plus le premier moteur[1] ; le premier moteur lui-même ne serait plus alors la Nature, mais ce qui serait immobile dans l'ensemble.—Sans doute, dira-t-on peut-être, la raison [séminale] reste immobile, mais la *Nature* est distincte de la *raison*, et elle est mue.—Si l'on parle de la Nature entière, il faut y comprendre la raison. Si l'on ne considère comme immobile qu'une de ses parties, cette partie sera encore la raison. La Nature doit être une *forme* (εἶδος)[2], et non un composé de matière et de forme. Quel besoin pourrait-elle avoir d'une matière qui fût froide ou chaude, puisque la matière, soumise à la forme, ou possède ces qualités, ou les reçoit, ou plutôt subit l'action de la raison avant d'avoir aucune qualité. En effet, ce n'est pas par le feu que la matière devient feu, c'est par la raison[3]. On voit par là que,

[1] Le principe énoncé ici par Plotin est emprunté à Aristote, *Physique*, VIII, v. *Voy.* la même idée ci-dessus, p. 135 : « Ce n'est pas » la puissance végétative qui végète, etc. » — [2] « C'est la Raison » qui produit dans la matière ; or le *Principe qui produit natu-* » *rellement* n'est pas une pensée, ni une intuition, mais une Puis- » sance qui façonne la matière aveuglément, comme un cercle » donne à l'eau une figure et une empreinte circulaire. » (*Enn.* II, liv. III, § 17 ; t. I, p. 191.) — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 153.

dans les animaux et les plantes, ce sont les raisons qui produisent[1], que la Nature est une raison qui produit une autre raison, en donnant quelque chose d'elle-même au sujet soumis à son influence, tout en demeurant en elle-même. La raison qui consiste dans une forme visible (μορφὴ ὁρωμένη) occupe le dernier rang; elle est morte et ne produit rien. La raison vivante [qui administre le corps de l'être vivant], étant sœur de la raison qui a produit la forme visible [en engendrant le corps de l'être vivant], et possédant la même puissance que cette raison, produit seule dans l'être engendré[2].

II. Comment la Nature produit-elle, et comment, en produisant ainsi, arrive-t-elle à la contemplation? Puisqu'elle produit en demeurant immobile en elle-même et qu'elle est une raison, elle est une contemplation. Toute action en effet est produite selon une raison, par conséquent en diffère. La raison assiste et préside à l'action, par conséquent n'est pas une action. Puisque la raison n'est pas une action, elle est une contemplation. Dans la Raison universelle, la raison qui tient le dernier rang procède elle-même de la contemplation, et mérite encore le nom de contemplation en ce sens qu'elle est le produit de la contemplation [de l'Ame]. Quant à la Raison universelle, qui est supérieure à cette dernière raison, elle peut être considérée sous deux points de vue, comme Ame et comme Nature[3]. [Commençons par la nature.]

La Raison considérée comme Nature dérive-t-elle aussi de la contemplation? Oui, mais à la condition qu'elle se soit elle-même en quelque sorte contemplée : car elle est le produit d'une contemplation et d'un principe qui a con-

[1] *Voy.* ci-après, *Enn.* IV, liv. III, § 10. — [2] Pour comprendre cette phrase, il faut se rappeler ce principe : « L'homme naît de la raison » séminale de l'homme. » (*Enn.* II, liv. III, § 13; t. I, p. 182.) — [3] *Voy.* ci-après, p. 217, note 1.

templé. Comment se contemple-t-elle elle-même ? Elle n'a pas ce mode de contemplation qui procède de la raison [discursive], c'est-à-dire qui consiste à considérer discursivement ce qu'on a en soi. Comment se fait-il qu'étant une raison vivante, une puissance productrice, elle ne considère pas discursivement ce qu'elle a en elle ? C'est qu'on ne considère discursivement que ce qu'on ne possède pas encore[1]. Or, comme la Nature possède, elle produit par cela même qu'elle possède. Être ce qu'elle est et produire ce qu'elle produit sont en elle une seule et même chose[2]. Elle est contemplation et objet contemplé parce qu'elle est raison. Étant contemplation, objet contemplé et raison, elle produit par cela même qu'il est dans son essence d'être ces choses. L'action est donc évidemment, comme nous venons de le montrer, une contemplation : car elle est le résultat de la contemplation qui demeure immobile, qui ne fait rien que contempler et qui produit par cela seul qu'elle contemple.

III. Si quelqu'un demandait à la Nature pourquoi elle produit, elle lui répondrait, si elle voulait bien l'écouter et parler : « Il ne fallait pas m'interroger, mais comprendre,

[1] « Est-ce par le *raisonnement* que la Puissance principale de » l'Ame forme l'Ame génératrice ? Si c'est par le raisonnement, elle » doit considérer soit un autre objet, soit ce qu'elle possède en elle-» même. Si elle considère ce qu'elle possède en elle-même, elle n'a » pas besoin de *raisonner :* car ce n'est pas par le raisonnement que » l'Ame façonne la matière, c'est par la *Puissance qui contient les* » *raisons.* » (*Enn.* II, liv. III, § 17 ; t. I, p. 191.) — [2] On peut encore ici rapprocher Plotin d'Aristote. Selon ce philosophe, en effet, c'est la nature, c'est-à-dire l'âme nutritive et végétative, qui fait que chaque être produit un être semblable à lui-même. Quand les animaux se rapprochent, ils obéissent sans réflexion, sans délibération, sans choix à la nature, force aveugle elle-même, qui les pousse sans réflexion, sans délibération, sans choix. *Voy.* M. Ch. Lévêque : *Le premier Moteur et la Nature dans le système d'Aristote,* p. 48.

» en gardant le silence comme je le garde : car je n'ai pas » l'habitude de parler. Que devais-tu comprendre ? Le voici. » D'abord, ce qui est produit est l'œuvre de ma spéculation » silencieuse[1], est une contemplation produite par ma na- » ture : car, étant née moi-même de la contemplation, j'ai » une nature contemplative (φύσις φιλοθεάμων). Ensuite, ce » qui contemple en moi produit une œuvre de contempla- » tion, comme les géomètres décrivent des figures en con- » templant : mais, ce n'est pas en décrivant des figures, » c'est en contemplant que je laisse tomber de mon sein les » lignes qui dessinent les formes des corps. Je conserve en » moi la disposition de ma mère [l'Ame universelle] et celle » des principes qui m'ont engendrée [les raisons formelles][2]. » Ceux-ci, en effet, sont nés de la contemplation ; j'ai été » engendrée de la même manière. Ces principes m'ont » donné naissance sans agir, par cela seul qu'ils sont des » raisons plus puissantes et qu'ils se contemplent eux- » mêmes. »

Que signifient ces paroles ? que la Nature est une Ame engendrée par une Ame supérieure qui possède une vie plus puissante, qu'elle renferme sa contemplation silencieusement en elle-même, sans incliner ni vers ce qui est supérieur, ni vers ce qui est inférieur. Demeurant dans son essence, c'est-à-dire dans son repos et dans la conscience qu'elle a d'elle-même, elle a, par cette connaissance et par cette conscience qu'elle a d'elle-même, connu autant que cela lui était possible ce qui est au-dessous d'elle, et, sans chercher davantage, elle a produit un objet de contemplation agréable et brillant. Si l'on veut attribuer à la Nature une espèce de connaissance ou de sensation, celles-ci ne ressembleront à la connaissance et à la sensation véritables que comme ressemblent à celles d'un homme

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff σιωπησάσης au lieu de σιώπησις. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 17 ; t. I, 191.

éveillé celles d'un homme qui dort[1]. Car la Nature contemple paisiblement son objet, objet né en elle de ce qu'elle demeure en elle-même et avec elle-même, de ce qu'elle est elle-même un objet de contemplation et une contemplation silencieuse, mais faible. Il y a, en effet, une autre puissance qui contemple avec plus de force : la Nature n'est que l'image d'une autre contemplation. Aussi ce qu'elle a produit est-il très-faible, parce qu'une contemplation affaiblie engendre un objet faible. De même, ce sont les hommes trop faibles pour la spéculation qui cherchent dans l'action une ombre de la spéculation et de la raison. N'étant point capables de s'élever à la spéculation, ne pouvant à cause de la faiblesse de leur âme saisir l'intelligible en lui-même et s'en remplir, désirant cependant le contempler, ils s'efforcent d'atteindre par l'action ce qu'ils ne sauraient obtenir par la seule pensée. Ainsi, quand nous agissons, que nous voulons voir, contempler, saisir l'intelligible, que nous essayons de le faire saisir aux autres, que nous nous proposons d'agir autant que nous en sommes capables, dans tous ces cas, nous trouvons que l'action est une faiblesse de la contemplation ou une conséquence de la contemplation : une faiblesse, si, après avoir agi, l'on ne possède rien que ce qu'on a fait; une conséquence, si [après avoir agi] l'on a à contempler quelque chose de meilleur que ce qu'on a fait. Quel homme, en effet, pouvant contempler réellement la vérité en va contempler l'image? De là vient le goût qu'ont pour les arts manuels et pour l'activité corporelle les enfants qui ont un esprit faible et qui ne peuvent comprendre les théories des sciences spéculatives[2].

IV. Après avoir parlé de la Nature, et expliqué de quelle

[1] Pour le développement de cette pensée, *Voy.* ci-dessus, p. 142. — [2] Pour la supériorité de la spéculation sur la pratique, d'après Aristote, *Voy.* les textes cités dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 416.

manière la génération est pour elle une contemplation, passons à l'Ame qui occupe un rang supérieur à la Nature. Voici ce que nous avons à en dire.

Par son habitude contemplative, par son ardent désir de s'instruire et de découvrir, par la fécondité de ses connaissances et le besoin d'enfanter qui en est le résultat, l'Ame, étant devenue elle-même tout entière un objet de contemplation, a donné naissance à un autre objet; de même que la science, arrivée à la plénitude, engendre par l'enseignement une petite science dans l'âme du jeune disciple qui possède des images de toutes les choses, mais seulement à l'état de théories obscures, de spéculations faibles, incapables de se suffire à elles-mêmes. La partie supérieure et rationnelle de l'Ame demeure toujours dans la région supérieure du monde intelligible, qui l'illumine et la féconde; l'autre partie participe à ce que la partie supérieure a reçu en participant immédiatement à l'intelligible[1] : car la vie procède toujours de la vie, son acte s'étend à tout et est présent partout. Dans sa *procession* (προϊοῦσα), l'Ame universelle laisse sa partie supérieure demeurer dans le monde intelligible (car, si elle se détachait de cette partie supérieure, elle ne serait plus présente partout; elle ne subsisterait plus que dans la région inférieure à laquelle elle aboutit); en outre, la partie de l'Ame qui *procède* ainsi hors du monde intelligible n'est pas égale à celle qui y demeure. Donc, s'il faut que l'Ame soit présente partout, fasse sentir partout son action, et que ce qui occupe le rang supérieur diffère

[1] Ces deux parties de l'Ame universelle sont la *Puissance principale de l'Ame*, la *Puissance naturelle et génératrice* : « L'Ame » produit par les formes. Elle reçoit de l'Intelligence les formes » qu'elle transmet. L'Intelligence donne les formes à l'Ame univer- » selle, qui est placée immédiatement au-dessous d'elle, et l'Ame » universelle les transmet à l'Ame inférieure [la Puissance naturelle » et génératrice] en la façonnant et l'illuminant. » (*Enn.* II, liv. III, § 17; t. I, p. 191.)

de ce qui occupe le rang inférieur; si en outre l'action procède de la contemplation ou de l'action [mais d'abord de la contemplation], parce que celle-ci est antérieure à l'action qui ne saurait exister sans elle; s'il en est ainsi, dis-je, il en résulte qu'un acte est plus faible qu'un autre, mais qu'il est toujours une contemplation, de telle sorte que l'action qui naît de la contemplation semble n'être qu'une contemplation affaiblie : car ce qui est engendré doit toujours avoir la même nature que son principe générateur, mais en même temps être plus faible que lui, puisqu'il occupe un rang inférieur. Toutes choses procèdent donc silencieusement de l'Ame, parce qu'elles n'ont besoin ni de contemplation ni d'action extérieure et visible. Ainsi, l'Ame contemple, et la partie de l'Ame qui contemple, étant en quelque sorte placée en dehors de la partie supérieure et différente d'elle, produit ce qui est au-dessous d'elle : la contemplation engendre donc la contemplation[1]. La contemplation, en effet, n'a pas de terme, non plus que son objet; voilà pourquoi elle s'étend à tout. Où n'est-elle pas? Toute âme a en elle le même objet de contemplation. Cet objet, sans être circonscrit comme une grandeur, n'est cependant pas de la même façon dans tous les êtres, par conséquent,

[1] « Il faut admettre que l'Ame universelle contemple toujours les » meilleurs principes, parce qu'elle est tournée vers le monde in- » telligible et vers Dieu. Comme elle s'en remplit et qu'elle en est » remplie, elle déborde en quelque sorte sur son image, sur la » Puissance qui tient le dernier rang [la Nature], et qui, par con- » séquent, est la dernière Puissance créatrice. Au-dessus de cette » Puissance créatrice est la Puissance de l'Ame qui reçoit les formes » immédiatement de l'Intelligence. Au-dessus de tout est l'Intelli- » gence, le Démiurge, qui donne les formes à l'Ame universelle, et » celle-ci en imprime des traces à la Puissance qui tient le troi- » sième rang [à la Nature]. Ce monde est donc une image qui se » forme perpétuellement. » (*Enn.* II, liv. III, § 18; t. I, p. 193.) Le passage qui précède est commenté par le P. Thomassin dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 324, 329.

n'est pas présent de la même manière à toutes les parties de l'âme[1]. C'est pourquoi Platon dit que le conducteur de l'âme fait part à ses coursiers de ce qu'il a vu lui-même[2]. Si ceux-ci reçoivent quelque chose de lui, c'est évidemment parce qu'ils désirent posséder ce qu'ils ont vu : car ils n'ont pas reçu l'intelligible tout entier. S'ils agissent par suite d'un désir, c'est en vue de ce qu'ils désirent qu'ils agissent, c'est-à-dire en vue de la contemplation et de son objet.

V. Quand on agit, c'est pour contempler et pour posséder l'objet contemplé. La pratique a donc pour fin la contemplation. Ce qu'elle ne peut atteindre directement, elle tâche de l'obtenir par une voie détournée. Il en est de même quand on atteint l'objet de ses vœux : ce qu'on souhaite, ce n'est pas de posséder l'objet de ses vœux sans le connaître, c'est au contraire de le connaître à fond, de le voir présent en son âme et de pouvoir l'y contempler. En effet, c'est toujours en vue du bien qu'on agit : on veut l'avoir intérieurement, se l'approprier et trouver dans sa possession le résultat de son action ; or, comme on ne peut posséder le bien que par l'âme, l'action nous ramène encore ici à la contemplation. Puisque l'âme est une raison, ce qu'elle est capable de posséder ne saurait être qu'une raison silencieuse, d'autant plus silencieuse qu'elle est plus raison : car la raison parfaite ne cherche plus rien : elle se repose dans l'évidence de ce dont elle est remplie ; plus l'évidence est complète, plus la contemplation est calme, plus elle ramène l'âme à l'unité. En effet, dans l'acte de la connaissance (et nous parlons ici sérieusement), il y a identité entre le sujet connaissant et l'objet connu. S'ils faisaient deux choses, ils seraient différents, étrangers l'un à l'autre, sans véritable liaison, comme les raisons [sont étrangères à l'âme] quand

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XII, t. I, p. LXII. — [2] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 272 ; t. VI, p. 53 de la traduction de M. Cousin.

elles y sommeillent sans être y aperçues. La raison[1] ne doit donc pas rester étrangère à l'âme qui apprend, mais lui être unie, lui devenir propre. Donc, quand l'âme s'est approprié une raison et s'est familiarisée avec elle, elle la tire en quelque sorte de son sein pour l'examiner. Elle remarque ainsi la chose qu'elle possédait [sans le savoir], s'en distingue en l'examinant, et, par la conception qu'elle s'en forme, la considère comme une chose étrangère à elle-même : car, quoique l'âme soit elle-même une raison et une espèce d'intelligence, cependant, quand elle considère une chose, elle la considère comme distincte d'elle-même, parce qu'elle ne possède pas la plénitude véritable et qu'elle est défectueuse à l'égard de son principe [qui est l'intelligence]. Elle considère d'ailleurs avec calme ce qu'elle tire d'elle-même : car elle ne tire pas d'elle-même ce dont elle n'avait pas déjà quelque notion. Si d'ailleurs elle tire quelque chose de son sein, c'est qu'elle en avait une vue incomplète et qu'elle veut le connaître. Dans ses actes [tels que la sensation], elle adapte aux objets extérieurs les raisons qu'elle possède[2]. D'un côté, comme elle possède [les intelligibles] mieux que la nature, elle est aussi plus calme et en même temps plus contemplative ; d'un autre côté, comme elle ne possède pas parfaitement [les intelligibles], elle désire plus [que l'intelligence] avoir de l'objet qu'elle contemple cette connaissance et cette contemplation qu'on acquiert d'un objet en l'examinant. Après s'être écartée de sa partie supérieure et avoir parcouru [par la raison discursive] la série des différences, elle revient à elle-même, et se livre de nouveau à la contemplation par sa partie supérieure [l'intelligence], dont elle s'était écartée [pour considérer les différences] : car cette partie ne s'occupe pas des différences, parce qu'elle demeure en elle-même. Aussi l'esprit sage est-

[1] La *raison* est ici l'*essence* de l'objet connu. *Voy.* t. I, p. 240, note 2. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VI, § 3.

il identique avec la raison et possède-t-il en lui-même ce qu'il découvre aux autres. Il se contemple lui-même; il est arrivé à l'unité non-seulement par rapport aux objets extérieurs, mais encore par rapport à lui-même ; il se repose dans cette unité et il trouve toutes choses en son propre sein.

VI. Ainsi tout dérive de la contemplation, tout est contemplation, les êtres véritables, et les êtres que ceux-ci engendrent en se livrant à la contemplation et qui sont eux-mêmes des objets de contemplation soit pour la sensation, soit pour la connaissance ou l'opinion[1]. Les actions ont pour fin la connaissance ; le désir l'a également pour fin. La génération a pour principe la spéculation et aboutit à la production d'une forme, c'est-à-dire d'un objet de contemplation. En général, tous les êtres qui sont des images des principes générateurs produisent des formes et des objets de contemplation. Les substances engendrées, étant des imitations des êtres, montrent que les principes générateurs ont pour but, non la génération ni l'action, mais la production d'œuvres qui soient elles-mêmes contemplées. C'est à la contemplation qu'aspirent la pensée

[1] Le P. Thomassin cite ce passage de Plotin et explique comment cette théorie de la contemplation se rattache à la théorie générale de notre auteur sur les idées et l'Intelligence divine : « In quibus » Plotini verbis id perspicue cernitur ideas rerum omnes non alibi » esse quam in Mente prima seu Verbo divino, et ejus effulgentiam » atque substantiam ipsam has esse; esse item ipsas pulchritudinis » totius formas, sicuti Mens, seu Verbum, ipsa summa et incorrup- » tibilis pulchritudo est, proles utique germana summi Boni. Porro » ex eodem Plotino ideæ quum sint rationes et contemplationes, » seu contemplamina quædam primæ Mentis, quæ hic imprimun- » tur sive in animam, sive in materiam, contemplamina ipsa » sunt et rationes, suo quodam proprio sibi modo. Itaque rationes » quoque seminales, unde efformantur corpora omnia, contempla- » tiones quædam et ipsæ sunt, seu imagines divinarum contem- » plationum. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 138.)

discursive, et, au-dessous d'elle, la sensation, qui toutes deux ont pour fin la connaissance. Enfin, au-dessous de la pensée discursive et de la sensation, il y a la nature qui, portant en elle-même un objet de contemplation, une raison [séminale], produit une autre raison [la forme visible][1]. Telles sont les vérités qui sont évidentes par elles-mêmes ou qu'on peut démontrer par le raisonnement. Il est clair d'ailleurs que, puisque les êtres intelligibles se livrent à la contemplation, tous les autres êtres doivent y aspirer : car le principe des êtres est aussi leur fin.

Quand les animaux engendrent, c'est que les raisons [séminales] agissent en eux. La génération est un acte de contemplation ; elle résulte du besoin de produire des formes multiples, des objets de contemplation, de remplir tout de raisons, de contempler sans cesse : engendrer, c'est produire une forme et faire pénétrer partout la contemplation[2]. Les défauts qui se rencontrent dans les choses engendrées ou faites de main d'homme ne sont que des fautes de contemplation. Le mauvais artisan ressemble à celui qui produit de mauvaises formes. Les amants, enfin, doivent être comptés au nombre de ceux qui étudient les formes et

[1] *Voy.* ci-dessus, § 1, p. 213. Le P. Thomassin commente élégamment ce passage : « Quidquid moliuntur in infimis animæ, ad summorum imitationem id effingunt : unde necesse est, dum hic operantur, ut illic contemplentur : ut hæc illorum imitamina sint et quasi contemplamina, et ad hunc modum ad omnia se porrigat et ubique vigeat contemplationis imperium et idearum principatus. Lapsæ enim animæ regunt tamen adhuc, ornantque infima corpora ; nec regere autem satis idoneæ sunt, nec exornare, nisi incommutabilis veritatis æternas leges summæque pulchritudinis numeros imitandos ob oculos habeant. Denique nihil molitur ars, nihil natura, nisi ut spectaculum aliquod contemplanti admirandum exhibeat, id est, ut spectaculum intelligibile fiat sensibile. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 319.) — [2] *Voy.* le passage de Platon cité ci-dessus, p. 103, note 3, et le passage d'Aristote cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 332.

qui, par conséquent, se livrent à la contemplation. En voici assez sur ce sujet.

VII. Puisque la contemplation s'élève par degrés, de la Nature à l'Ame, de l'Ame à l'Intelligence, que la pensée y devient de plus en plus intime, de plus en plus unie à celui qui pense, que dans l'âme parfaite les choses connues sont identiques au sujet qui connaît, parce qu'elles aspirent à l'Intelligence, évidemment dans l'Intelligence le sujet doit être identique à l'objet, non parce qu'il se l'est approprié, comme le fait l'âme parfaite, mais parce qu'il a la même essence, qu'*être* et *penser* y sont une seule et même chose. Dans l'Intelligence il n'y a plus d'un côté l'objet, d'un autre le sujet; sinon, il faudrait un autre principe où n'existerait plus cette différence. Il faut donc qu'en elle ces deux choses, le sujet et l'objet, n'en fassent réellement qu'une seule [1]; c'est là une contemplation vivante, et non

[1] Nous avons déjà, dans le tome I, p. 260, cité un passage où M. Ravaisson montre que Plotin a emprunté à Aristote sa doctrine sur l'identité de l'intelligence et de l'intelligible. M. Steinhart a signalé le même fait dans ses *Meletemata plotiniana*, p. 33 : « Optime » Plotinus interpretatur Aristotelem disserentem *de pura mente sui* » *conscia et se solum cogitante* : huc enim omnia in Aristotelis » doctrina tendunt, hæc est summa ejus perfectio, hoc ultimum » principium, unde reliqua ejus placita et illustrari poterant et ju- » dicari... Sic theologiæ, quam summam duxit esse philosophiam, » fundamenta jecit firmissima, quibus usus est Plotinus, ut suum » doctrinæ de rebus divinis ædificium exstrueret, quo nullum » præstantius, nullum firmius meliusque ab omni parte munitum » antiquitas protulit : nam Aristoteles sublimem illam regionem, ad » quam et cogitantibus nobis et agentibus semper enitendum est, » prospexerat tantum et consalutaverat, non perlustraverat thesau- » rosque ex ea occultos reportaverat; contigit vero Plotino ut viam » arduam, quæ in illam ducit, ab Aristotele præscriptam, a posteris » prorsus relictam, denuo inveniret, et, dum pura mente puram » mentem cogitat, divinam Mentem ejusque cum hominibus et na- » tura nexum purius omnibus philosophis antiquis, Evangelii luce » nondum illustratis, cognosceret. Nam in tota Aristotelis philoso-

plus un objet de contemplation qui semble être dans une autre chose : car, être dans une autre chose qui vit, ce n'est pas vivre soi-même. Donc, pour vivre, l'objet de la contemplation et de la pensée doit être la Vie elle-même, et non la *vie végétative*, ni la *vie sensitive*, ni la *vie psychique* : car ce sont là des pensées différentes, l'une étant la *pensée végétative*, l'autre, la *pensée sensitive*, l'autre la *pensée psychique*[1]. Pourquoi sont-ce là des *pensées* (νοήσεις) ? c'est que ce sont des *raisons*.

Toute vie est une pensée qui, comme la vie elle-même, peut être plus ou moins vraie. La *Pensée la plus vraie* est aussi la *Vie première*, et la *Vie première* ne fait qu'un avec l'*Intelligence première :* ainsi, le premier degré de la vie est également le premier degré de la pensée, le second degré de la vie est le second degré de la pensée, et le dernier degré de la vie est aussi le dernier de la pensée. Donc toute vie de cette espèce est une pensée. Cependant les hommes peuvent assigner les différences des divers degrés de vie sans pouvoir indiquer également celles des différents degrés de pensée; ils se contentent de dire que les uns impliquent l'intelligence et que les autres l'excluent, parce qu'ils ne cherchent pas à pénétrer l'essence de la vie. Remarquons du reste que la discussion nous ramène encore ici à cette proposition : *Tous les êtres sont des contemplations*. Si la vie la plus vraie est la vie de la pensée, si la vie la plus vraie et la vie de la pensée sont identiques, il en résulte que la pensée la plus vraie est une chose vivante. Cette contemplation est vie, l'objet de cette contemplation est être vivant et vie, et tous les deux ne font qu'un.

» phia nec satis accurate perspicitur quid inter hominum mentem » et Mentem supremam sive absolutam intersit, neque quomodo » singulorum mentes radices suas atque initia in divina Mente ha- » beant. »

[1] Pour les divers degrés de la Pensée et de la Vie, *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XII, XIII, t. I, p. LXII.

Comment, puisque tous les deux ne font qu'un, l'unité qu'ils forment est-elle devenue multiple? C'est qu'elle ne contemple pas l'Un ou qu'elle ne le contemple pas en tant qu'il est l'Un; sinon, elle ne serait pas l'Intelligence. Après avoir commencé par être une, elle a cessé de l'être; elle est, sans le savoir, devenue multiple par l'effet des germes féconds qu'elle portait en elle; elle s'est développée pour posséder toutes choses, quoiqu'il eût mieux valu pour elle ne pas le souhaiter. En effet, elle est ainsi devenue le second principe, comme un cercle, en se développant, devient une figure et une surface où la circonférence, le centre, les rayons sont choses distinctes, occupent des points différents[1]. Ce dont

[1] On trouve dans saint Denys l'Aréopagite un passage où la même comparaison est parfaitement développée : « Puis donc que l'absolue et infinie bonté produit l'être comme son premier bienfait, » il convient de la louer d'abord de cette grâce, qui précède toutes » les autres grâces. Ainsi, la participation de l'être, les principes » des choses et les choses elles-mêmes, et tout ce qui existe en » quelque sorte que ce soit, viennent de la bonté et subsistent en » elle d'une façon incompréhensible, sans diversité, sans pluralité. » De même, tout nombre préexiste confondu dans l'unité, et l'unité » renferme tout nombre dans sa simplicité parfaite; tout nombre » est un en l'unité, et plus il s'éloigne d'elle, plus il se divise et » multiplie. Également, tous les rayons du cercle se trouvent unis » dans un centre commun; et ce centre indivisible comprend en » lui-même tous les rayons qui sont absolument indistincts, soit les » uns des autres, soit du point unique d'où ils partent. Entièrement » confondus dans ce milieu, s'ils s'en éloignent quelque peu, dès » lors ils commencent à se séparer mutuellement; s'ils s'en éloignent » davantage, ils continuent à se séparer dans la même proportion; » en un mot, plus ils sont proches ou distants du point central, plus » aussi s'augmente leur proximité ou leur distance respective. Ainsi » encore, en ce qu'on nomme la nature universelle, les raisons » diverses de chaque nature particulière sont rassemblées dans » une parfaite et harmonieuse unité. Ainsi, dans la simplicité de » l'âme sont réunies les facultés multiples qui pourvoient aux » besoins de chaque partie du corps. Il est donc permis de s'élever » par le moyen de ces grossières et imparfaites images jusqu'au

les choses procèdent (τὸ ἀφ' οὗ) est meilleur que ce à quoi elles aboutissent (εἰς ὅ). Ce qui est origine n'est pas tel que ce qui est origine et fin, et ce qui est origine et fin n'est pas tel que ce qui n'est qu'origine. En d'autres termes, l'Intelligence même n'est pas l'intelligence d'une seule chose, mais l'intelligence universelle; étant universelle, elle est l'intelligence de toutes choses[1]. Il faut donc, si l'Intelligence est l'intelligence universelle, est l'intelligence de toutes choses, que chacune de ses parties soit aussi universelle, possède aussi toutes choses; sinon, il y aurait dans l'Intelligence une partie qui ne serait pas intelligence; l'Intelligence se composerait de non-intelligences; elle ressemblerait à un amas de choses qui ne formeraient une intelligence que par leur réunion. Ainsi, l'Intelligence est infinie : si quelque chose procède d'elle, il n'en résulte d'affaiblissement ni pour la chose qui procède d'elle, parce que ce qui procède d'elle est aussi toutes choses, ni pour l'Intelligence dont la chose procède, parce qu'elle n'est pas un amas de parties[2].

VIII. Telle est la nature de l'Intelligence. Elle n'occupe donc pas le premier rang. Il doit y avoir au-dessus d'elle un principe, que cette discussion a pour but de mettre en évidence. En effet, la pluralité est postérieure à l'unité : or l'Intelligence est un nombre; le nombre a pour principe l'unité, et le nombre qui constitue l'Intelligence a pour principe l'Unité absolue[3]. L'Intelligence est à la fois intelligence et intelligible; elle est donc deux choses à la fois.

» souverain auteur de tout, et de contempler d'un regard spiritua-
» lisé toutes choses en la cause universelle et les substances les
» plus opposées entre elles en l'Unité indivisible d'où elles pro-
» cèdent. » (*Des Noms divins*, v, p. 412 de la trad. de M. l'abbé Darboy.) *Voy.* encore ci-après, p. 228, note 6.

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 2; t. I, p. 118. — [2] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 4. — [3] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 5-7. Nous lisons avec M. Kirchhoff τὸ ὄντως ἕν, au lieu de τὸ οὕτως ἕν.

Si elle est deux choses, cherchons ce qui est antérieur à cette dualité. Quel est ce principe? l'intelligence seule? mais à l'intelligence est toujours lié l'intelligible : si le principe que nous cherchons ne peut être lié à l'intelligible, il ne sera pas non plus l'intelligence. S'il n'est pas l'intelligence, s'il échappe à la dualité, il doit lui être supérieur, par conséquent être au-dessus de l'intelligence. Sera-t-il l'intelligible seul? mais nous avons déjà vu que l'intelligible est inséparable de l'intelligence. Si ce principe n'est ni l'intelligence, ni l'intelligible, que peut-il être? Il est le principe dont dérivent l'intelligence et l'intelligible qui est lié à celle-ci[1].

Mais qu'est-il et comment devons-nous nous le représenter? Il doit ou être intelligent ou n'être pas intelligent. S'il est intelligent, il sera aussi intelligence. S'il n'est pas intelligent, il s'ignorera lui-même et il semblera n'être rien de vénérable. Dire qu'il est le Bien même, qu'il est absolument simple, ce n'est pas encore énoncer une chose claire et évidente (quoiqu'elle soit vraie), puisque nous n'avons pas encore un objet sur lequel nous puissions attacher notre pensée quand nous en parlons. En outre, puisque c'est par l'intelligence et dans l'intelligence qu'a lieu la connaissance des autres objets chez tous les êtres qui peuvent connaître quelque chose d'intelligent, par quelle intuition (ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ[2]) saisirons-nous ce principe qui est supérieur à l'intelligence? Par ce qui lui ressemble en nous, répondrons-nous : car il y a en nous quelque chose de lui[3]; ou plutôt, il est dans toutes les choses qui participent de lui. Partout où vous approchez du Bien, ce qui peut en participer en vous en reçoit quelque chose. Supposez qu'une voix remplisse

[1] *Voy.* le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p 56-59. — [2] Saint Augustin rend cette expression par *rapida cogitatio:* « Sicut nunc extendimus nos, et *rapida cogitatione* attingimus » æternam Sapientiam super omnia manentem. » (*Confessiones*, IX, 10.) — [3] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 329-330.

un désert et les oreilles des hommes qui peuvent s'y trouver : en quelque endroit que vous prêtiez l'oreille à cette voix, vous la saisirez tout entière en un sens, non tout entière en un autre sens. Comment saisirons-nous donc quelque chose en approchant notre intelligence du Bien ? Pour voir là-haut[1] le principe qu'elle cherche, il faut que l'intelligence retourne pour ainsi dire en arrière, que, formant une dualité, elle se dépasse elle-même en quelque sorte[2], c'est-à-dire qu'elle cesse d'être l'intelligence de toutes les choses intelligibles. En effet, l'Intelligence est la vie première, l'acte de parcourir toutes choses, non [comme le fait l'Ame[3]] par un mouvement qui s'accomplit actuellement (διεξόδῳ διεξιούσῃ)[4], mais par un mouvement qui est toujours accompli et passé (διεξόδῳ διεξελθούσῃ)[5]. Donc, si l'Intelligence est la vie, l'acte de parcourir toutes les choses, si elle possède toutes choses distinctement, sans confusion (sinon elle les posséderait d'une manière imparfaite et incomplète), elle doit nécessairement procéder d'un principe supérieur qui, au lieu d'être en mouvement, est le principe du Mouvement [par lequel l'Intelligence parcourt toutes choses], de la Vie, de l'Intelligence, enfin de toutes choses. Le principe de toutes choses ne saurait être toutes choses, il en est seulement l'origine. Il n'est lui-même ni toutes choses, ni une chose particulière, parce qu'il engendre tout; il n'est pas non plus multitude, parce qu'il est le principe de la multitude[6]. En effet,

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff κἀκεῖ au lieu de κἀκεῖνα. — [2] Saint Augustin emploie la même expression en décrivant la *vision ineffable* de Dieu : « Ipsa sibi anima sileat, et *transeat se non cogitando*, etc. » (*Confessiones*, IX, 10.) — [3] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII, t. I, p. LXXI-LXXII. — [4] *Voy.* ci-dessus, liv. VII, § 2, p. 175. — [5] *Ibid.*, § 10, p. 198. — [6] « Dieu est » nommé *un* parce que, dans l'excellence de sa singularité absolu- » ment indivisible, il comprend toutes choses, et que, sans sortir » de l'unité, il est le créateur de la multiplicité : car rien n'est dé- » pourvu d'unité ; mais comme tout nombre participe à l'unité, tel-

ce qui engendre est toujours plus simple que ce qui est engendré. Donc, si ce principe engendre l'Intelligence, il est nécessairement plus simple que l'Intelligence. Si l'on croit qu'il est *un* et *tout*, il sera toutes choses parce qu'il est toutes choses à la fois, ou qu'il est chaque chose particulière. S'il est toutes choses à la fois, il sera postérieur à toutes choses; s'il est au contraire antérieur à toutes choses, il sera autre que toutes choses : car, si l'Un et toutes choses coexistaient, l'Un ne serait pas principe; il faut cependant que l'Un soit principe, qu'il existe antérieurement à toutes choses, pour que toutes choses en dérivent. Si l'on dit que l'Un est chaque chose particulière, il sera par là même identique à chaque chose particulière; il sera ensuite toutes choses à la fois, sans qu'il soit possible de rien discerner. Ainsi l'Un n'est aucune des choses particulières, il est antérieur à toutes choses.

IX. Qu'est donc ce principe? C'est la puissance de tout[1].

» lement qu'on dit une couple, une dizaine et une moitié, un » tiers, un dixième, ainsi toutes choses, et chaque chose, et chaque » partie d'une chose tiennent de l'unité ; et ce n'est qu'en vertu de » l'unité que tout subsiste. Et cette unité, principe des êtres, n'est » pas portion d'un tout ; mais, antérieure à toute universalité et » multitude, elle a déterminé elle-même toute multitude et univer- » salité. » (S. Denys l'Aréopagite, *Des Noms divins*, XIII, p. 459 de la trad. de M. l'abbé Darboy.)

[1] Dans le livre VIII de l'*Ennéade* VI, livre qui est le point culminant de sa théodicée, Plotin explique de la manière suivante comment l'Un est la puissance de tout : « Qu'on se représente la clarté » répandue au loin par une unité lumineuse qui demeure en elle- » même : la clarté répandue est l'image, et la source dont elle sort » est la lumière véritable. Cependant, la clarté répandue, c'est- » à-dire l'Intelligence, n'est pas une image qui ait une forme étran- » gère [à son principe] : car elle n'est pas contingente ; elle est » *raison* et *cause* dans chacune de ses parties. L'Un est donc la » *cause de la cause:* il est cause d'une manière souveraine et dans » le sens le plus vrai, *contenant à la fois toutes les causes intellec-* » *tuelles qui doivent naître de lui ; il a engendré ce qui est né de*

S'il n'existait pas, rien ne serait, pas même l'Intelligence qui est la Vie première et universelle. En effet, ce qui est au-dessus de la vie est la cause de la vie. L'Acte de la vie, étant toutes choses, n'est pas le premier principe : il découle de ce principe comme d'une source.

On peut en effet se représenter le premier principe comme une source qui n'a point d'autre origine qu'elle-même, qui se verse à flots dans une multitude de fleuves sans être épuisée par ce qu'elle leur donne, sans même s'écouler, parce que les fleuves qu'elle forme, avant de couler chacun de leur côté, confondent encore en elle leurs eaux, tout en sachant quel cours ils doivent suivre[1].

» *lui, non comme le hasard l'a fait, mais comme il l'a voulu lui-* » *même. Or, sa volonté n'a pas été irrationnelle, ni fortuite, ni* » *accidentelle ; elle a été ce qu'il convenait qu'elle fût, parce qu'en* » *lui rien n'est fortuit.* Aussi Platon l'a-t-il appelé *le convenable* » et *l'opportun,* pour exprimer autant que possible qu'il est étran- » ger à toute contingence, qu'il est ce qu'il était convenable qu'il » fût... Il est le convenable, non comme étant sujet, mais comme » étant *acte premier, lequel s'est manifesté tel qu'il était con-* » *venable qu'il fût.* C'est là ce que nous pouvons dire de Lui, dans » l'impuissance où nous sommes de nous exprimer à son égard » comme nous le voudrions. » (*Enn.* VI, liv. VIII, § 18.)

[1] Synésius a développé une image semblable dans le passage suivant : « Tu es unité quoique trinité ; unité permanente et tri- » nité permanente ; mais cette division, qui ne réside que dans » l'intelligence, conserve encore indivisible ce qui est divisé. Le » Fils réside dans le Père, et dirige ce qui est du Père, répan- » dant sur le monde les flots de cette vie bienheureuse, puisée à » la source même... De là s'échappe le ruisseau de vie que ta » puissance fait s'épandre sur la terre à travers les mondes mys- » térieux des intelligences : c'est ainsi que le monde visible, reflet » du monde intellectuel, recueille les biens dont la source est dans » les cieux. » (*Hymnes*, IV ; trad. de M. Falconnet.) Saint Athanase se sert d'une comparaison analogue pour expliquer comment le Verbe est engendré : « Il ne faut pas concevoir en Dieu trois » hypostases séparées en elles-mêmes, pour ne pas tomber dans » le polythéisme comme les Gentils ; mais il faut se représenter un

Qu'on s'imagine encore la vie qui circule dans un grand arbre, sans que son principe sorte de la racine, où il a son siége, pour aller se diviser entre les rameaux : en répandant partout une vie multiple, le principe demeure cependant en lui-même exempt de toute multiplicité et il en est seulement l'origine[1].

» fleuve qui, engendré par une source, n'en est cependant pas sé-
» paré, quoique ce fleuve et cette source aient deux aspects et deux
» noms différents. En effet, le Père n'est pas le Fils et le Fils n'est
» pas le Père : le Père du Fils est Père, et le Fils du Père est
» Fils. De même que la source n'est pas le fleuve, et que le fleuve
» n'est pas la source, mais que l'un et l'autre sont la même eau
» qui coule de la source dans le fleuve; de même la divinité se
» communique du Père au Fils sans écoulement ni division. »
(*Exposition de la Foi*, § 2.) C'est aussi pour faire comprendre comment Dieu se donne, se communique sans écoulement ni division que Plotin a recours à la comparaison dont il se sert. Il l'a sans doute empruntée à la théologie hébraïque. On la trouve indiquée dans Jérémie (II, 13) : « Ils m'ont abandonné, moi la
» source de l'eau vivante ; » et dans Philon : « Moïse nous repré-
» sente la sagesse qui remplit le Verbe comme une eau abondante
» qui se distribue partout. » (*De Somniis*, t. I, p. 691, éd. Mangey.)

[1] Cette comparaison, que Plotin a déjà développée ci-dessus (livre III, § 7, p. 86), a pour but, comme la précédente, de faire comprendre comment l'Un, tout en s'épanchant, demeure en lui-même. Il faut rapprocher de ce passage les lignes suivantes (*Enn.* VI, liv. VIII, § 15) : « La *première hypostase* (ὑπόστασις πρώτη) ne
» consiste pas dans une chose inanimée ni dans une vie irration-
» nelle : car une vie irrationnelle est impuissante à exister, parce
» qu'elle est une dispersion de la raison et une indétermination.
» Au contraire, plus la vie approche de la raison, plus elle est
» éloignée de la contingence, parce que ce qui est rationnel ne
» saurait être contingent. Or, quand nous nous élevons à Lui, il
» nous apparaît comme étant, non la raison, mais ce qui est plus
» beau encore que la raison; tant il est loin d'être arrivé à l'exis-
» tence par accident. Il est en effet la racine même de la raison :
» c'est à lui que finissent toutes choses. Il est le principe et la
» base d'un arbre immense qui vit par la raison : il demeure en
» lui-même, et donne l'être à l'arbre par la raison qu'il lui com-

Il n'y a là rien d'étonnant. Pourquoi s'étonner en effet que le multiple sorte de Celui qui n'est pas multiple, que le multiple ne puisse exister sans qu'avant lui existe Celui qui n'est pas multiple? Le principe ne se partage pas dans l'univers; bien plus, s'il se partageait, l'univers serait anéanti : car il ne peut exister qu'autant que son principe demeure en lui-même, sans se confondre avec le reste[1].

» munique. » L'arbre dont parle ici Plotin figure le monde. C'est une image qui semble empruntée à Philon. Cet auteur en effet compare le monde à un grand arbre, dont les rameaux et les branches sont les quatre éléments et les diverses espèces d'êtres vivants, et dans lequel circule, comme une espèce de sève, la loi éternelle de Dieu : « Il convient que l'homme qui se propose de » parler des diverses espèces de plantes et des différents genres » de culture commence par considérer les plantes les plus par- » faites de l'univers, ainsi que le grand agriculteur qui les plante » et qui veille sur elles. Cet agriculteur, le plus grand et le plus » parfait de tous, est le chef de l'univers. L'arbre qu'il a planté, » arbre qui contient en lui-même, non quelques arbres, mais une in- » finité de rameaux nés d'une seule racine comme des sarments » de vigne, cet arbre est le monde. En effet, quand l'auteur du » monde, ayant ordonné et divisé la substance naturellement » confuse et désordonnée, commença à lui donner une forme, il » planta, comme des arbres, la terre et l'eau au milieu, plaça au- » dessus l'air et le feu, les éloignant ainsi du centre du monde; » enfin, il entoura le tout par la région éthérée destinée à limiter » et à protéger les parties intérieures : c'est de là sans doute que » le ciel tire son nom... La loi éternelle du Dieu éternel est le plus » solide et le plus durable soutien du monde. Étant en quelque » sorte tendue des extrémités au milieu, elle se prolonge avec une » force irrésistible d'un bout à l'autre de la nature, unissant et » reliant entre elles toutes les parties : car le Père qui l'a engendrée » en a fait le lien invincible de l'univers. » (*De Plantatione Noe*, init.)

[1] Le principe métaphysique que Plotin énonce ici se trouve aussi dans les fragments de Numénius (t. I, p. CII) : « Les choses divines » sont celles qui, lorsqu'on les donne, restent là d'où elles pro- » viennent, etc. » Ce principe, dont Plotin a fait le pivot de son système, est emprunté à Philon, comme l'a démontré M. Ravaisson, dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 365-371.

Aussi y a-t-il partout *retour à l'Un*[1]. [Il y a pour chaque chose une unité à laquelle on la ramène[2]] : par conséquent, l'univers doit être ramené à l'unité qui lui est supérieure, et comme cette unité n'est pas absolument simple, elle doit être elle-même ramenée à une unité supérieure encore, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à l'Unité absolument simple, qui ne peut être ramenée à aucune autre. Donc, si vous considérez ce qui est un dans un arbre (c'est-à-dire son principe permanent), ce qui est un dans un animal, dans une âme, dans l'univers, vous aurez partout ce qu'il y a de plus puissant et de plus précieux[3]. Si vous contemplez enfin l'Unité des choses qui existent véritablement, c'est-à-dire leur principe, leur source, leur puissance [productrice], pouvez-vous douter de sa réalité et

[1] ἡ ἀναγωγὴ πανταχοῦ ἐφ' ἕν. Sur le *retour des êtres à l'Un*, *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXX, t. I, p. LXIX. — [2] Cette phrase semble être une glose ; c'est pourquoi nous la mettons entre crochets. — [3] On trouve les mêmes idées, appuyées des mêmes exemples, dans les écrits de saint Augustin : « Hunc » igitur ordinem tenens anima jam philosophiæ tradita, primo seip- » sam inspicit ; et cui jam illa eruditio persuasit, aut suam, aut » seipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et » potentius numeris, aut nihil aliud quam numerum esse rationem, » ita secum loquetur : Ego quondam meo motu interiore et occulto » ea quæ discenda sunt possum discernere et connectere, et hæc » vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod » aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam » putatur ? Item cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat » quantum potest ? Ergo, et in discernendo et in connectendo, » *unum volo et unum amo*. Sed, quum discerno, *purgatum ;* quum » connecto, *integrum* volo. In illa parte vitantur aliena, in hac » propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat. Lapis ut » esset lapis, omnes ejus partes omnisque natura in unum solidata » est. Quid arbor ? nonne arbor non esset, si una non esset ? Quid » membra cujuslibet animantis ac viscera, et quidquid est eorum » e quibus constat ? Certe si unitatis patiantur divortium, non erit » animal, etc. » (*De Ordine*, II, 18.) *Voy.* aussi *De Vera Religione*, 35, 36.

croire que ce principe n'est rien? Sans doute ce principe n'est aucune des choses dont il est le principe : il est tel qu'on ne saurait en affirmer rien, ni l'être, ni l'essence, ni la vie, parce qu'il est supérieur à tout cela. Si vous le saisissez, en faisant abstraction même de l'être, vous serez dans le ravissement[1]; en dirigeant vers lui votre regard, en l'atteignant et en vous reposant en lui, vous en aurez une intuition une et simple; vous jugerez de sa grandeur par les choses qui sont après lui et par lui.

X. Voici encore une réflexion à faire. Puisque l'Intelligence est une intuition, une intuition en acte (ὄψις ὁρῶσα), elle est par cela même une puissance passée à l'acte. Il y aura donc en elle deux éléments qui joueront le rôle, l'un de matière (c'est-à-dire de matière intelligible)[2], l'autre de forme, comme dans la vision [sensible] en acte (ἡ κατ' ἐνέργειαν ὅρασις)[3] : car la vision en acte implique aussi dualité. Donc l'intuition, avant d'être en acte, était unité. Ainsi l'unité est devenue dualité, et la dualité est unité. La vision [sensible] reçoit de l'objet sensible sa plénitude et en quelque sorte sa perfection. Pour l'intuition de l'Intelligence, le Bien est le principe qui lui donne sa plénitude. Si l'Intelligence était le Bien même, à quoi lui servirait son intuition ou son acte? Les autres êtres en effet aspirent au Bien, et l'ont pour but de leur action; mais le Bien même n'a besoin de rien; il ne possède donc rien que lui-même[4].

[1] « Si subtrahantur aliæ *visiones* longe imparis generis, et *hæc* » *una rapiat, et absorbeat, et recondat in interiora gaudia spec-* » *tatorem suum*, etc. » (S. Augustin, *Confessiones*, IX, 10.). — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 3, t. I, p. 197. — [3] Plotin s'inspire ici d'Aristote qui compare l'*intuition intellectuelle* à la *vision* (*Éthique à Nicomaque*, I, 7 : ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς), et distingue également dans la vision la *matière* et la *forme* (*De l'Ame*, II, 1). — [4] Voici en quel sens le Bien ne possède rien que lui-même : « Possédant le rang suprême, ou plutôt étant lui-même Suprême, » il domine toutes choses. Il n'est pas contingent pour elles; ce sont » elles qui sont contingentes pour lui, ou plutôt qui se rapportent

Quand on l'a nommé, il ne faut rien lui ajouter par la pensée : car, lui ajouter quelque chose, c'est supposer qu'il a besoin de ce qu'on lui attribue. Il ne faut donc pas lui attribuer même l'intelligence : ce serait introduire en lui une chose étrangère, faire de lui deux choses, l'Intelligence et le Bien. L'Intelligence a besoin du Bien, le Bien n'a pas besoin de l'Intelligence. En atteignant le Bien, l'Intelligence en prend la forme (car c'est du bien qu'elle tient sa forme) et elle devient parfaite, parce qu'elle en prend la nature. Il faut juger ce qu'est l'archétype d'après la trace qu'il laisse dans l'Intelligence, concevoir son vrai caractère d'après l'empreinte qu'il y fait. C'est par cette empreinte que l'Intelligence voit le Bien et le possède. Aussi aspire-t-elle au Bien; et comme elle y aspire toujours, toujours elle l'atteint. Quant au Bien, il n'aspire à rien : car que désirerait-il? Il n'atteint rien non plus, puisqu'il ne désire

» à lui : car Lui, il ne les regarde pas ; ce sont elles qui le regar-
» dent. Quant à Lui, il se porte en quelque sorte vers les pro-
» fondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant
» la pure clarté qui le constitue, étant lui même ce qu'il aime : par
» là il se donne l'existence à lui-même, parce qu'il est un *acte im-*
» *manent* et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une
» sorte d'intelligence. » (*Enn.* VI, liv. VIII, § 16.) *Voy.* encore *Enn.* I, liv. VII, § 1. Le morceau auquel nous renvoyons a inspiré au P. Thomassin les réflexions suivantes, qui se rapportent parfaitement à notre texte : « Similius veri nil poterat dici. Quum omnia
» prorsus bonum appetant, et desideria, motus actionesque suas
» omnes ad boni assecutionem intendant, a summo et universali
» Bono omnia prodiisse et ad fontem suum omnia recurrere, om-
» nia revocari. Ipsum vero Bonum non desiderio, non motione,
» non prosecutione in bonum ferri, quum omnia ferantur ad ipsum,
» sed seipso immotum frui, sibique beatissime acquiescere. Ex
» quo fit ut ante mentem et supra intelligentiam sit, quum et mentis
» et intelligentiæ natura versetur in inquisitione et prosecutione
» boni. Denique ad summum Bonum gradatim convertuntur om-
» nia, corpora per animas, animæ per mentem. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 72-73.) *Voy.* encore le livre suivant, § 3, n° 9.

rien[1]. Il n'est donc pas l'Intelligence, puisque celle-ci désire et aspire à la forme du Bien.

L'Intelligence est belle sans doute; elle est la plus belle des choses, puisqu'elle est éclairée d'une pure lumière, qu'elle brille d'un pur éclat, qu'elle contient les êtres intelligibles, dont notre monde, malgré sa beauté, n'est qu'une ombre et qu'une image. Quant au monde intelligible, il est placé dans une région brillante de clarté, où il n'y a rien de ténébreux ni d'indéterminé, où il jouit en lui-même d'une vie bienheureuse. Son aspect ravit d'admiration, surtout si l'on sait y pénétrer et s'y unir. Mais, de même que la vue du ciel et de l'éclat des astres fait chercher et concevoir leur auteur, de même la contemplation du monde intelligible et l'admiration qu'elle inspire conduisent à en chercher le père[2]. On se dit alors : quel est celui qui a

[1] « Il est à la fois l'aimable et l'amour, il est l'amour de lui-même : » car il n'est beau que par lui-même et en lui-même... En outre, » comme en lui ce qui désire ne fait qu'un avec le désirable, et que » le désirable constitue l'hypostase et comme le sujet, ici encore » nous apparaît l'identité du désir et de l'essence. S'il en est ainsi, » c'est évidemment encore Lui qui se produit lui-même et qui est » maître de lui-même ; par conséquent, il n'a pas été fait tel que » l'aurait voulu quelque autre chose, mais il est tel qu'il le veut » lui-même. » (*Enn.* VI, liv. VIII, § 15.) — [2] Saint Augustin enseigne pareillement que l'intuition du Bien est le plus haut des degrés par lesquels l'âme s'élève à Dieu : « Jam vero in ipsa visione atque » contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animæ gra- » dus est,.... quæ sint gaudia, quæ perfructio summi et veri boni, » cujus serenitatis atque æternitatis afflatus, quid ego dicam? » *Dixerunt hæc, quantum dicenda esse judicaverunt, magnæ quæ-* » *dam et incomparabiles animæ*, quas etiam vidisse atque videre ista » credimus. Illud plane ego nunc audeo tibi dicere nos, si cursum » quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, con- » stanter tenuerimus, perventuros per virtutem Dei atque sapientiam » ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum » principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta con- » gruentius appellari potest. » (*De Quantitate animæ*, 33.)

donné l'existence au monde intelligible? où et comment a-t-il engendré l'Intellect si pur, ce fils si beau qui tient de son père toute sa plénitude[1]? Ce principe suprême n'est lui-même ni intellect, ni fils, il est supérieur à l'Intellect, qui est son fils. L'Intellect, son fils, est après lui, parce qu'il a besoin de recevoir de lui son intellection et la plénitude qui est sa nourriture; il tient le premier rang après Celui qui n'a besoin de rien, pas même d'intellection. L'Intellect possède cependant la plénitude et la véritable intellection parce qu'il participe du Bien immédiatement. Ainsi, le Bien, étant au-dessus de la véritable plénitude et de l'intellection, ne les possède pas et n'en a pas besoin; sinon, il ne serait pas le Bien[2].

[1] Ὁ τοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν, καὶ παρ' αὐτοῦ γενόμενον κόρον. Plotin joue ici sur le double sens de κόρος, *enfant* et *plénitude*. *Voy.* ci-dessus liv. v, § 8, 9, p. 118-121. — [2] Dans cette théorie du Bien, Plotin ne doit pas tout à Platon. Il s'est inspiré aussi d'Aristote, comme M. Steinhart l'explique dans les lignes suivantes: « Omnium notionum supremam esse, unde omnes » aliæ nexæ sint ac suspensæ, certissime viderat Plato ut Socra- » ticus: nam hac demum notione inventa atque illustrata Socra- » tem dicas ex sublimibus illis et inanibus regionibus, in quas » evolare cœperat, ad hominis sedem ac societatem revocasse. Neque » diversum a bono Socraticorum Aristotelis istud οὗ ἕνεκα, quod, » quomodo in singulis rebus appareat, universi illius libri ostendunt. » Hanc Platonis notionem ita recepit Plotinus, ut Bonum supra om- » nia, quæ essent, elatum, a summo Deo non esse diversum affir- » maret, et æternam illam atque immotam Unitatem, unde et Mens » et Anima perpetuo habeant originem, qua omnia inter se col- » ligentur et concilientur. Centrum hoc quasi fuit philosophiæ plo- » tinianæ, et quæ de Deo dicit, eorum plurima ita sunt ex adytis » Mentis divina luce collustratæ repetita, ut etiam nunc exemplo » nobis sint, quomodo ad Deum cogitandum et cognoscendum ani- » mum rite purgare possimus et præparare. » (*Meletemata plotiniana*, p. 12.)

LIVRE NEUVIÈME.

CONSIDÉRATIONS DIVERSES SUR L'AME, L'INTELLIGENCE ET LE BIEN[1].

1.

I. « L'Intelligence, dit Platon, voit les idées comprises » dans l'Animal qui est[2]. » Il ajoute : « Le Démiurge conçut » que cet animal produit devait comprendre des essences » semblables et en pareil nombre » à celles que l'Intelligence voit dans l'Animal qui est. Platon veut-il dire que les idées sont antérieures à l'Intelligence et qu'elles existent déjà quand l'Intelligence les pense? Il faut chercher d'abord si l'Animal même est la même chose que l'Intelligence, ou bien s'il constitue une chose différente d'elle. Or, ce qui contemple est l'Intelligence; l'Animal même doit donc être appelé, non l'Intelligence, mais plutôt l'Intelligible[3]. En conclurons-nous que l'Intelligence a hors d'elle les choses qu'elle contemple? Dans ce cas, elle ne possède que des images au lieu de posséder les réalités elles-mêmes, si nous admettons que les réalités

[1] Ce livre peut être considéré, par le sujet qui s'y trouve traité, comme le complément du précédent. Pour les Remarques générales auxquelles il donne lieu, *Voy.* les *Éclaircissements* à la fin du volume. — [2] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 39 : ἧπερ οὖν νοῦς ἐνόησας ἰδέας τῷ ὅ ἐστι ζῶον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιούτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. La discussion à laquelle se livre ici Plotin a pour but d'expliquer en quoi consistent l'*Intelligence*, νοῦς, l'*Animal qui est*, τὸ ὅ ἐστι ζῶον, et le *principe qui a conçu*, διενοήθη. — [3] *Voy.* dans les *Éclaircissements* sur ce livre la citation que Proclus a faite de ce passage.

existent là-haut : car, suivant Platon, la réalité véritable est là-haut dans l'Être dans lequel chaque chose existe en soi.

[Il n'est pas nécessaire d'admettre cette conséquence.] Sans doute l'Intelligence et l'Intelligible sont différents ; ils ne sont cependant pas séparés. Rien n'empêche qu'on ne dise que tous deux ne font qu'un, et qu'ils ne sont divisés que par la pensée ; car l'Être est un, mais il est en partie la chose pensée, en partie la chose pensante. Quand Platon dit que l'Intelligence voit les idées, il entend par là qu'elle contemple les idées, non dans un autre principe, mais en elle-même, parce qu'elle possède en elle-même l'Intelligible. L'Intelligible peut être aussi l'Intelligence, mais l'Intelligence à l'état de repos, d'unité, de calme, tandis que l'Intelligence, qui aperçoit cette Intelligence demeurée en elle-même, est l'acte qui en naît et qui la contemple. En contemplant l'Intelligible, l'Intelligence lui devient semblable, et elle en est l'Intelligence parce qu'elle le pense[1].

[1] Voici comment M. Steinhart commente ce passage de Plotin, si important pour l'intelligence de la doctrine de Platon : « Jam » plenam Platonici effati vim dum studet explicari, primum quærit » quid sit primum istud et verum in Mente creatoris Animal, quod » τὸ παντελὲς ζῶον supra dixerat Plato, in quo simplices cunctæ rerum » creandarum notiones lateant, tum, quomodo Mens has notiones » modo inspicere, modo de iis cogitare dicatur. Ita autem quæstio- » nem propositam solvit, ut primum quidem confiteatur, Animal » illud intelligibile videri esse aliquid a Mente diversum, quum » Mens quasi extrinsecus ideas ei insitas dicatur perspicere, mox » vero addat vere non diversum esse posse a Mente, quod, quæ- » cunque Mens videat, non possit non in seipsa et tanquam sui » aliquam partem videre. Sic ex Platonico dicto ei emergit verissima » sententia, Mentem non diversam esse a cogitato, quam jam a » Parmenide indicatam (v. 40, 93), expositam et subtiliter enuntia- » tam ab Aristotele invenerat. Mens igitur ipsa, quatenus se suasque » cogitationes cogitat, erat secundum Plotinum primarium istud » Animal, quo ideæ cunctæ continentur. Simul vero etiam hoc sibi » cognovisse videtur, quid inter visum Mentis et cogitationem in- » tersit : quod enim Plato primum Mentem ideas suas inspicere

En le pensant, elle est d'une manière l'Intelligence, et d'une autre manière l'Intelligible, parce qu'elle l'imite. C'est donc elle qui a conçu le dessein de produire dans l'univers les quatre genres d'animaux qu'elle voit là-haut. Ici cependant Platon semble présenter d'une manière mystérieuse le principe qui conçoit (τὸ διανοούμενον)[1] comme différent des deux autres principes, tandis que d'autres pensent que ces trois principes, l'Animal même, l'Intelligence et le Principe qui conçoit, ne font qu'une seule chose. Faut-il admettre qu'ici, comme ailleurs, les opinions sont partagées, et que chacun conçoit les trois principes à sa façon?

Nous avons déjà fait connaître deux de ces principes [savoir, l'Intelligence et l'Intelligible, lequel est appelé ici l'Animal même]. Quel est le troisième? C'est celui qui a résolu de produire, de former, de diviser les idées que l'Intelligence voit dans l'Animal. Est-il possible qu'en un sens l'Intelligence soit le principe qui divise, et qu'en un autre sens le principe qui divise ne soit pas l'Intelligence? En tant que les choses divisées procèdent de l'Intelligence, l'Intelligence est le principe qui divise. En tant que l'Intelligence reste elle-même indivise, et que les choses qui

» dicat, his verbis censet eum indicare velle quietum Mentis suæ » sibi consciæ statum; tum quod Mens divina cogitaverit quomodo » ad sensibile hoc universum formas rerum in ipsa latentes trans- » ferre possit, hac re putat æternam illam Mentis *efficaciam* signifi- » cari, quæ et ipsa non sit a Mente diversa, ita ut ternionem illum, » quem in Mente divina et humana inesse cognoverat, *mentis, cogi- » tati, cogitationis*, jam Plato ei verbis suis spectasse videatur. » (*Meletemata plotiniana*, p. 10.) Pour les rapports de la théorie de Plotin sur l'Intelligence avec celle d'Aristote, *Voy.* le tome I, p. 260, note 3.

[1] Plotin a dit ci-dessus: « Suivant Platon, le Démiurge *conçut* » que cet animal produit [savoir le monde sensible] devait com- » prendre des essences semblables et en pareil nombre à celles que » l'Intelligence voit dans l'Animal qui est [savoir le monde intelli- » gible]. »

procèdent d'elle (c'est-à-dire les âmes) se trouvent divisées, l'Ame universelle est le principe de cette division en plusieurs âmes. C'est pour cette raison que Platon dit que la division est l'œuvre d'un troisième principe, qu'elle réside en un troisième principe qui a conçu ; or, *concevoir* n'est pas la fonction propre de l'Intelligence ; c'est celle de l'Ame qui a une action divisible dans une nature divisible.

2. Comment l'âme s'élève au monde intelligible[1].

II. La totalité d'une science se divise en propositions particulières, sans être cependant morcelée ni fragmentée : car chaque proposition contient en puissance toute la science, où le principe est identique à la fin[2]. De même, il faut se mettre dans une disposition telle que chacune des facultés qu'on possède en soi devienne aussi une fin et un tout ; il faut enfin ramener toutes les choses qu'on a en soi à ce qu'on a de meilleur dans sa nature [c'est-à-dire à l'intelligence]. Quand on y est parvenu, on habite là-haut : car, lorsqu'on possède l'intelligible, on le touche par ce qu'on a de meilleur en soi[3].

[1] « Hactenus consideratio prima, quæ Intellectum mundi opificem declaravit. Secunda vero consideratio tractat quomodo anima » in universum hunc Intellectum transferre se possit, videlicet, si » anima, quemadmodum multiplices sensus colligit in unum imaginationis sensum, sic imaginationes inter se longe diversas in » unam colligat communem regulam rationis ; deinde varios rationis nostræ discursus ad stabilem redigat intelligentiæ normam, » intellectu pro viribus tota formetur suo, per quem universo formabitur Intellectu totius opifice mundi. Potest autem id in gradibus vitæ fieri, quandoquidem fit idem in ipsis scientiæ gradibus. » (Ficin.) — [2] Porphyre attribue cette comparaison à Nicolas de Damas. *Voy. Des Facultés de l'âme*, t. I, p. XCII. *Voy.* aussi l'*Ennéade* IV, liv. IX, § 5. — [3] Pour le développement de cette pensée, *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIV, t. I, p. LXXXIV.

3. De la descente de l'âme dans le corps[1].

L'Ame universelle n'est venue en aucun lieu, ne s'est portée nulle part : car il n'y avait pas de lieu où elle pût se porter ; seulement, le corps qui était voisin de l'âme a participé d'elle ; aussi, celle-ci n'est-elle pas dans un corps. Platon ne dit pas en effet que l'âme soit dans un corps ; il place au contraire le corps dans l'âme[2].

Quant aux âmes particulières, elles viennent de quelque part : car elles procèdent de l'Ame universelle[3] ; elles ont aussi un lieu où elles peuvent soit descendre, soit passer d'un corps dans un autre[4] ; elles peuvent également remonter de là au monde intelligible. L'Ame universelle, au contraire, habite toujours la région élevée où la retient sa nature ; et l'univers placé au-dessous d'elle participe d'elle comme participe du soleil l'objet qui en reçoit les rayons[5].

[1] « In tertia consideratione Plotinus existimat mundi Animam, » quia semel atque potentissime animalem vitæ formam in se com- » plexa sit totam, et inde totum corpus locumque penitus occu- » paverit, non posse vel in se mutare vitæ formam, vel extra se » corpora permutare. Animas vero particulares, particularem nactas » providentiæ modum, quales sunt dæmonum plurimorum atque ho- » minum, vicissitudine quadam explere quodammodo perpetuam » illam providentiam supernorum ; et, quatenus in se ipsis de hac » vitæ forma mutantur in aliam, eatenus corpora sedesque mu- » tare ; unde videntur ad corpus locumque accedere, mutatione » videlicet prius in se facta... Dicuntur autem et particulares animæ » descendere quandoque ab Anima mundi : quoniam ab universali » providentia formaque vitæ, quam simul cum mundi Anima quan- » doque possident, labuntur in propriam : non enim firmiter pos- » sederunt. » (Ficin.) *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 9-17, et liv. VIII. — [2] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 360-361. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 1-8, et liv. IX. — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 24. — [5] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 2, 3, 7 ; t. I, p. 262-264, 275-276.

L'âme particulière est donc éclairée quand elle se tourne vers ce qui est supérieur : car alors elle rencontre l'Être ; au contraire, quand elle se tourne vers ce qui est inférieur, elle rencontre le non-être[1]. C'est ce qu'elle fait quand elle se tourne vers elle-même : en voulant s'appartenir à elle-même, elle tombe en quelque sorte dans le vide, devient indéterminée et produit ce qui est au-dessous d'elle, c'est-à-dire une image d'elle-même qui est le non-être [le corps]. Or, l'image de cette image[2] [la matière] est indéterminée et tout à fait obscure : car elle est entièrement irraisonnable, inintelligible et aussi éloignée que possible de l'Être même[3]. L'âme occupe [entre l'intelligence et le corps] une région intermédiaire, qui est son domaine propre ; quand elle regarde la région inférieure, en y jetant un second coup d'œil, elle donne une forme à son image [au corps], et, charmée par cette image, elle y entre[4].

4. L'Un est partout par sa puissance[5].

III. Comment la multitude sort-elle de l'Un ? C'est que l'Un est partout : car il n'y a point de lieu où il ne soit pas ; il remplit donc tout. C'est par lui que la multitude existe, ou plutôt, c'est par lui que toutes choses existent. Si l'Un était seulement partout, il serait simplement toutes choses ; mais, comme en outre il n'est nulle part, toutes choses

[1] Pour le développement des idées que Plotin se borne ici à indiquer, *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIV, t. I, p. LXXXIV. — [2] Nous n'admettons pas la correction de M. Kirchhoff qui lit τοῦτο τὸ εἴδωλον au lieu de τούτου τὸ εἴδωλον. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 10 ; t. I, p. 208. — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 12 p. 289.

[5] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIII, t. I, p. LXXXIII. *Voy.* aussi les extraits de saint Denys l'Aréopagite qui se trouvent ci-dessus, p. 225, note 1, et p. 228, note 5.

existent par lui, parce qu'il est partout, mais en même temps toutes choses sont distinctes de lui, parce qu'il n'est nulle part. Pourquoi donc l'Un est-il non-seulement partout, mais encore nulle part? c'est que l'Un doit être au-dessus de toutes choses : il doit tout remplir, tout produire sans être tout ce qu'il produit [1].

5. L'âme reçoit sa forme de l'intelligence [2].

L'âme est avec l'intelligence dans le même rapport que la vue avec l'objet visible; mais elle est la vue indéterminée qui, avant de voir, est cependant disposée à voir, à penser ; ainsi elle est avec l'intelligence dans le rapport de la matière avec la forme [3].

6. En nous pensant nous-mêmes, nous pensons une nature intellectuelle [4].

Quand nous pensons, et que nous nous pensons nous-

[1] On peut rapprocher de ce passage les lignes suivantes de saint Augustin : « Dieu est la cause véritable et universelle : Dieu, dis-je, » en tant qu'il est tout entier partout, sans être enfermé dans au- » cun lieu ni retenu par aucun obstacle, indivisible, immuable. » emplissant le ciel et la terre, non de sa nature, mais de sa puis- » sance. Si en effet il gouverne tout ce qu'il a créé, c'est de telle » façon qu'il laisse à chaque créature son action et son mouve- » ment propres : aucune ne peut être sans lui, mais aucune n'est » lui. » (*Cité de Dieu*, VII, 30; t. II, p. 58 de la trad. de M. Saisset.) *Voy.* aussi les *Lettres* de ce Père, CLXXXVII, *De Præsentia Dei*, § 5 et 6.

[2] « Divina Mens suo lumine rationalem generat animam, impletque » illam perpetuo lumine : quo anima semper tum seipsam intelligit » a Mente illuminatam, tum Mentem semper illuminantem. Id autem » agit perpetuo intellectus noster, animæ caput; rationalis vero » facultas ad hunc quoque se habet, quasi visus ad lumen, non » quidem semper, sed quando rationaliter intellectum. » (Ficin.) — [3] *Voy.* ci-dessus liv. VIII, § 10, p. 234.

[4] « Quando homo per rationem quodammodo seipsum intelligit,

mêmes, nous voyons une nature pensante; sinon, en croyant penser, nous serions dupes d'une illusion. Par conséquent, si nous pensons et si nous nous pensons nous-mêmes, en nous pensant nous-mêmes nous pensons une nature intellectuelle[1]. Cette pensée présuppose une pensée antérieure qui n'implique pas de mouvement. Or, comme ce sont l'essence et la vie qui sont les objets de la pensée, il doit y avoir, avant cette essence, une autre essence, et avant cette vie, une autre vie. Voilà ce que savent tous ceux qui sont des intelligences en acte[2]. Si les intelligences sont des actes qui consistent à se penser soi-même, nous sommes nous-mêmes l'intelligible par le fond véritable de notre être, et la pensée que nous avons de nous-mêmes nous en donne l'image.

7. L'Un est supérieur au repos et au mouvement[3].

Le Premier [l'Un] est la puissance du mouvement et

» si modo perfecte intelligit, agnoscit interea se intelligentem esse : » ergo et intellectualem, qua sic intelligat se habere naturam. Hæc » ipsa intellectualitas est intelligentia quædam, non tam in motu » posita manifesto quam in statu nobis occulto. » (Ficin.)

[1] Cette phrase fait penser à cette célèbre définition de Descartes : « *Qu'est-ce que je suis? une chose qui pense.* » (*Méditations*, II.) — [2] Philopon, dans son *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote* (fol. 1), fait allusion à ce passage de Plotin, qu'il cite en ces termes : « L'intelligence est en quelque sorte l'habitude la plus » parfaite de l'âme. De là vient que Plotin dit, en parlant de l'intel- » ligence : *Quiconque a réalisé l'acte intellectuel* (ὅστις ἐνεργήσειν) » *sait ce que je dis.* Il paraît donc penser qu'un pareil état ne saurait » être décrit par le langage. »

[3] « Septima consideratio probat in primo omnium Principio nullum » esse motum : non enim tendit in aliud, quod est primum penitus » atque ultimum. Probat nec ibi esse statum, scilicet quietem, ad » quam tendit motus, oppositam motioni. Unitas igitur ipsa et mo- » tum antecedit et statum. Antecedit ergo et actum intelligentiæ,

du repos; aussi est-il supérieur à ces deux choses[1]. Le second principe se rapporte au Premier par son mouvement et par son repos : il est l'Intelligence, parce que, différant du Premier, il dirige vers lui sa pensée, tandis que le Premier ne pense pas[2]. Le principe pensant est double

» qui motus quidam est a potentia intelligendi ad verum intelli-
» gibile tanquam bonum. » (Ficin.)

[1] Le Mouvement et le Repos sont pour Plotin deux Genres de l'être. *Voy.* ci-dessus, p. 174. — [2] Le P. Thomassin cite cet alinéa dans ses *Dogmata theologica* (t. I, p. 96). Il ajoute que toute cette théorie de Plotin sur les Genres de l'être, et sur l'Un supérieur à l'Intelligence divine, a été introduite pour la première fois dans l'enseignement de la théologie chrétienne, avec les corrections nécessaires, par Euloge, archevêque d'Alexandrie, dont Photius a analysé les homélies dans sa *Bibliothèque* (230) : « Ne quis tamen nobis succenseat quod hæc philosophica dogmata hic narrare aggressi simus. Proferendus nobis est Eulogius Alexandrinus archiepiscopus, idemque priscæ Græcorum Patrum Theologiæ callentissimus, qui hæc omnia Christianæ scholæ intulit et consecravit. Sic enim ille Deum unum trinumque, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, jubet a nobis, qua fas est cogitari, ut sit *supra ipsum esse :* « Aliud est esse supremæ Trinitatis, aliud
» nostrum. In Trinitate ens est *supra esse*, τὸ ὂν ὑπερ τὸ εἶναι. At
» nostrum esse neque proprie ens est. » Rursus ubi Theologi aiunt Deitatem unam esse, ut Mentem, id accomodate ab iis dici ad generationem Verbi quoquo modo declarandam. Nam accuratior sententia est Deum esse *supra mentem* : « Quando autem Theologi di-
» vinam naturam unum quid esse prædicant, ut mentem, id propter
» solam divinam impatibilemque Verbi generationem faciunt. Nam
» recta piaque sententia Divinitatem *supra naturam mentis* collo-
» catam pie asserit. » Quibus autem ducti rationibus Theologi supra naturam mentis constituant, id Eulogius statim aperit : quod identitas, alteritas, motus et status naturam mentis seu corollaria quædam consequantur, quæ ab unitate et simplicitate Dei aliena sunt : « *Identitas* enim in mente spectatur, itemque *alteritas, mo-*
» *tus* et *status*. Nec enim omnino caret duplicitate. Et *status* quidem
» propter essentiæ *identitatem* spectatur in ea ; *alteritas* autem et
» *motus* propter spontaneam vim et operationem, etc. Quod nosci-
» tur a seipso, jam non unum, sed veluti duplex consideratur, etc. »

[parce qu'il comprend la chose pensante et la chose pensée]; il se pense lui-même, et, par cela même, il est défectueux, parce que son bien consiste à penser, non à subsister (οὐκ ἐν τῇ ὑποστάσει).

8. De ce qui est en acte et de ce qui est en puissance[1].

De ce qui est en acte se rapproche ce qui passe de la puissance à l'acte et reste toujours le même tant qu'il subsiste[2]; c'est de cette manière que les corps tels que le feu peuvent posséder la perfection. Mais ce qui passe de la puissance à l'acte ne peut exister toujours, parce qu'il contient de la matière. Au contraire, ce qui est en acte et qui est simple existe toujours. D'ailleurs ce qui est en acte peut être aussi en puissance[3] sous un certain rapport.

[1] « In octava consideratione notabis conditionem actus formalis » potentiæque formabilis inter se opponi; adeo ut potentia hæc » accipiat actum, actus vero, qua ratione actus est, potentiam » non recipiat. Ubi ergo actus est solus, ut in Primo, sempi- » terna res est, quoniam nulla ibi ad aliam formam potentia latet. » Item ubi potentia tota formabilis translata est in naturam » formæ, adeo ut forma illic nullo modo ad naturam potentiæ » retrahatur, res etiam est sempiterna: præsertim quia potentia » illic totum habet actum quantumcunque potest cupitque habere: » quales sunt intellectuales essentiæ ignisque cœlestis. » (Ficin.) — [2] M. Steinhart, dans ses *Meletemata plotiniana* (p. 54), propose de lire: τὸ ἐνεργείᾳ πᾶν τῷ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειάν ἐστι ταὐτὸν, au lieu de: τὸ ἐνεργείᾳ παντὶ τῷ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ὅ ἐστι ταὐτὸν ἀεί. Voici comment il essaie de justifier cette correction. « Hæc duplex » illa Mentis natura, ut primum ex Deo, qui est omnium rerum » potentia, perpetuo progrediatur, tum omnia efficiat (quod est » omnia actu), sed simul eadem semper sit, nunquam vero divisa. » Il est évident que M. Steinhart n'a pas fait attention qu'ici commence une nouvelle question et qu'il ne s'agit plus de l'Intelligence divine. Du reste son erreur est excusable parce que la distinction des questions n'est indiquée que dans l'édition de M. Kirchhoff. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. V, § 2; t. I, p. 227-228.

9. Le Bien est supérieur à la pensée[1].

Les dieux qui occupent le rang le plus élevé[2] ne sont cependant pas le Premier[3] : car l'Intelligence [dont procèdent les dieux du rang le plus élevé, c'est-à-dire les intelligences parfaites] est tous les êtres intelligibles, et, par conséquent, renferme à la fois le Mouvement et le Repos[4]. Rien de tel dans le Premier. Il ne se rapporte à nulle autre chose, tandis que les autres choses subsistent en lui dans leur repos, et dirigent vers lui leur mouvement. Le mouvement est une aspiration, et le Premier n'aspire à rien. A quoi en

[1] « Nona consideratione memineris ipsam intelligentiam non esse » Bonum ipsum simpliciter, primum atque ultimum; item ipsum » Bonum non habere sui ipsius agnitionem. » (Ficin.) — [2] Selon S. Augustin, les intelligences parfaites que Plotin appelle des *dieux* ne sont autres que les *anges* : « Les anges ne sont pas seulement » éternels, mais bienheureux ; et le bien qui les rend heureux, » c'est Dieu même leur créateur, qui leur donne par la contem- » plation et la participation de son essence une félicité sans fin... » Si les Platoniciens aiment mieux donner aux anges le nom de » *dieux* que celui de *démons* et les mettre au rang de ces dieux » qui, suivant Platon, ont été créés par le Dieu suprême, à la bonne » heure, je ne veux point disputer sur les mots. En effet, s'ils disent » que ces êtres sont immortels, mais cependant créés de Dieu, et » qu'ils sont bienheureux, mais par leur union avec le Créateur, et » non par eux-mêmes, ils disent ce que nous disons, de quelque » nom qu'ils veuillent se servir. Or que ce soit là l'opinion des » Platoniciens, sinon de tous, du moins des plus habiles, c'est ce » dont leurs ouvrages font foi. Pourquoi donc leur contesterions- » nous le droit d'appeler *dieux* des créatures immortelles et heu- » reuses? Il ne peut y avoir aucun sérieux débat sur ce point du » moment que nous lisons dans les saintes Écritures : *Le Dieu des* » *dieux, le Seigneur a parlé.* » (*Cité de Dieu*, IX, 22, 23; t. II, p. 173-174 de la trad. de M. Saisset.) — [3] M. Kirchhoff retranche à tort la négation dans cette phrase. — [4] *Voy.* ci-dessus, liv. VII, § 2, p. 174.

effet aspirerait-il ? Il ne se pense pas lui-même; si l'on dit qu'il se pense, c'est en ce sens qu'il se possède. Mais, quand on dit qu'une chose pense, ce n'est pas parce qu'elle se possède, c'est parce qu'elle contemple le Premier; c'est là le premier acte, la Pensée même, la Pensée première, à laquelle nulle autre ne doit être antérieure; seulement, elle est inférieure au principe de qui elle tient l'existence et elle occupe le second rang après lui. La pensée n'est donc pas ce qu'il y a de plus saint; par conséquent, toute pensée n'est pas sainte; il n'y a de pensée sainte que celle du Bien, et celui-ci est supérieur à la pensée[1].

Mais le Bien n'aura-t-il pas conscience de lui-même? —Quoi? le Bien ne sera-t-il le Bien que s'il a conscience de lui-même? S'il est le Bien, il est le Bien avant d'avoir conscience de lui-même. Si le Bien n'est le Bien que parce qu'il a conscience de lui-même, il n'était donc pas le Bien avant d'avoir eu conscience de lui-même; mais, d'un autre côté, si le Bien n'est pas, il n'y a pas de conscience possible du Bien.

Le Premier [demandera-t-on encore] ne vit-il pas? — On ne peut dire qu'il vit, puisqu'il donne lui-même la vie.

Ainsi le principe qui a conscience de lui-même, qui se pense lui-même [c'est-à-dire l'Intelligence], n'occupe que le second rang. En effet, si ce principe a conscience de lui-même, c'est pour s'unir à lui-même par cet acte de conscience; mais s'il s'étudie, c'est qu'il s'ignore, c'est qu'il est défectueux par sa nature et qu'il ne devient parfait que par la pensée. Il ne faut donc pas attribuer au Premier la pensée : car, lui attribuer quelque chose, c'est supposer qu'il en est privé et qu'il en a besoin[2].

[1] *Voy.* ci-dessus p. 246, note 2. — [2] Voici les réflexions que le P. Thomassin fait sur cette théorie : « Et quidem in promptu » est ratio cur primo Principio vix tribui debeat intelligentia. » Nempe ipsa natura et vis intelligentiæ tota pertinet ad ves-

» tigandam contemplandamque veritatem; at non est personæ » et dignitatis primi Principii ut quærat appetatque aliquid, » et ne seipsum quidem; ne absens quodammodo a se et redux » in se esse videatur, suamque felicitatem intelligendo magis quam » essendo degustet. Decantatissimæ et passim obviæ sunt apud » istos philosophos hujusmodi ratiocinationes. At hærat nihilo- » minus scrupulus, qui possit summum Bonum primumque Prin- » cipium sui cognitione et intelligentia destitui. Extricari forsan » poterat hic nodus axiomate illo his philosophis perquam familiari : » *de Deo cautius certiusque per negationes quam per affirma-* » *tiones sermonem fieri*; at negationes id genus non id valeæ ut » aliqua perfectionis ornamenta Deo adimantur; sed ut, dum ei » adimuntur, qualia naturis mentibusque creatis vel convenire » possunt vel innotescere, eidem rursus alio eminentissimo et in- » comprehensibili modo competere intelligantur. Ita ergo, dum » summum Bonum vita et intelligentia orbatur, illa nimirum ei via » abjudicatur et intelligentia, qualis a nobis capitur, non pauci » nævis aspersa; at simul et semel id intus dictat conscientia alte- » rius generis vitam et intelligentiam ei competere nobis ignotam, » ininvestigabilem, incomprehensibilem. » (*Dogmata theologica*, t. 1, p. 74.) Les réflexions que fait ici le P. Thomassin sont tout à fait conformes à la doctrine de saint Denys l'Aréopagite, qui s'exprime en ces termes : « Dieu ne se nomme pas et ne s'explique » pas; sa majesté est tout à fait inaccessible... De là vient que les » théologiens ont préféré s'élever à Dieu par la voie des locutions » négatives, parce qu'ainsi l'âme se dégage des choses matérielles » qui l'étreignent; qu'elle pénètre à travers les pures notions qu'on » peut avoir de la Divinité, et par delà desquelles réside Celui » qui dépasse tout nom, toute raison, toute connaissance, et qu'en- » fin elle s'unit intimement à lui, autant qu'il peut se commu- » niquer et que nous sommes capables de le recevoir. » (*Des Noms divins*, ch. XIII, p. 461 de la trad de M. l'abbé Darboy.) D'ailleurs, pour juger sur ce point la théorie de Plotin, il faut lire le livre VIII de l'*Ennéade* VI, le seul où notre auteur ait exposé complétement sa pensée sur la première hypostase. C'est le point culminant de sa métaphysique.

QUATRIÈME ENNÉADE

LIVRE PREMIER.

DE L'ESSENCE DE L'AME [1].

C'est dans le monde intelligible que réside l'essence véritable. L'intelligence est ce qu'il y a de meilleur là-haut; mais il s'y trouve aussi des âmes : car c'est de là qu'elles sont descendues ici-bas. Seulement, là-haut les âmes n'ont point de corps, tandis qu'ici-bas elles habitent dans des corps et y sont divisées. Là-haut, toutes les intelligences existent ensemble, sans séparation ni division; toutes les âmes existent également ensemble dans ce monde qui est un, et il n'y a pas entre elles de distance locale. L'intelligence reste donc toujours inséparable et indivisible; mais l'âme, inséparable tant qu'elle demeure là-haut, a cependant une nature divisible. Se diviser pour elle consiste à s'éloigner du monde intelligible et à s'unir aux corps; on pourra donc dire avec raison qu'elle devient divisible en passant dans les corps, puisqu'elle se sépare ainsi du

[1] Ce livre est le sommaire des idées développées ci-après dans le livre II. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

monde intelligible et se divise en quelque manière[1]. Comment donc est-elle aussi indivisible? C'est qu'elle ne se sépare pas tout entière du monde intelligible, et qu'elle y demeure toujours par sa partie supérieure, dont la nature est d'être indivisible[2]. Ainsi, dire que l'âme est composée de l'*essence indivisible* et de l'*essence divisible dans les corps*[3] revient à dire que l'âme a une essence qui demeure en partie dans le monde intelligible et descend en partie dans le monde sensible, qui est suspendue au premier et s'étend jusqu'au second, comme le rayon va du centre à la circonférence[4]. Quand l'âme est descendue ici-bas, c'est par sa partie supérieure qu'elle contemple le monde intelligible, comme c'est par elle qu'elle conserve la nature du tout [c'est-à-dire de l'Ame universelle]. Car ici-bas, elle est non-seulement divisible, mais encore indivisible : sa partie divisible est divisée d'une manière en quelque sorte indivisible; elle est en effet présente tout entière dans tout le corps d'une manière indivisible, et cependant l'on dit qu'elle se divise parce qu'elle se répand tout entière dans le corps tout entier[5].

[1] *Voy.* ci-après, liv. VIII, § 4. — [2] *Ibid.*, § 8. — [3] *Voy.* ci-après, liv. II, § 2, p. 260. — [4] *Ibid.*, § 1, p. 254-5. Ce passage est cité et commenté par le P. Thomassin dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 19 : « Observat Plotinus animum hominis ab intelligibili mundo » non totum descendisse, sed quasi tantus patcat ut vertice cœlum » tangat, terram pedibus terat; ita ipsum mente sempiternis ideis » contemplandis affixum adhuc vacare, infimo vero sui corpus vegetare. Hinc enim animum Plato ex dividuo et individuo coagmentat, ut individuo suique quasi fastigio superis intersit, dividuo inferiora regat corpusque administret. Ex quo fit ut pars » inferior, quasi totius æmula, in corpore administrando dividuam » et individuam se præstet, in illius partes omnes se spargendo, » nec in ullas partes tamen se dispergendo. » — [5] *Voy.* le passage de Macrobe cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 368, note 2. *Voy.* encore dans ce même volume (p. CXII, note 1) le jugement que M. Steinhart porte sur cette théorie de Plotin.

LIVRE DEUXIÈME.

COMMENT L'AME TIENT LE MILIEU ENTRE L'ESSENCE INDIVISIBLE ET L'ESSENCE DIVISIBLE[1].

I. En recherchant quelle est l'essence de l'âme, nous avons montré qu'elle n'est pas un *corps*, ni, parmi les choses incorporelles, une *harmonie;* nous avons aussi écarté la dénomination d'*entéléchie*, parce qu'elle n'exprime pas une idée vraie, comme l'étymologie même l'indique, et qu'elle ne montre pas ce qu'est l'âme; enfin, nous avons dit que l'âme a une *nature intelligible* et est de *condition divine;* nous avons ainsi, ce semble, déterminé clairement quelle est l'essence de l'âme[2]. Cependant, il faut aller plus loin encore. Nous avons précédemment distingué la nature sensible de la nature intelligible et placé l'âme dans le monde intelligible. Maintenant, admettant que l'âme fait partie du monde intelligible, cherchons par une autre voie ce qui convient à sa nature.

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Cette phrase contient l'analyse du livre VII de l'*Ennéade* IV, lequel a été composé avant le livre II (*Vie de Plotin*, t. I, p. 6). Elle est importante en ce qu'elle montre qu'il faut placer dans le § 8 du livre VII, après la réfutation de l'opinion qui fait de l'âme une *harmonie*, un morceau de Plotin sur l'*entéléchie*, qui ne se trouve pas dans l'édition de Porphyre, mais qui nous a été conservé par Eusèbe et que M. Creuzer a eu le tort de mettre à la fin du livre qui nous occupe. *Voy.*, à la fin du volume, les *Éclaircissements* sur le livre VII de l'*Ennéade* IV.

D'abord, il y a des essences qui sont tout à fait divisibles et naturellement séparables : ce sont celles dont aucune partie n'est identique ni à une autre partie, ni au tout, dont chaque partie est nécessairement plus petite que le tout : telles sont les grandeurs sensibles, les masses corporelles, dont chacune occupe une place à part, sans pouvoir être à la fois la même en plusieurs lieux.

Il existe aussi une autre espèce d'essence, qui a une nature contraire aux précédentes [aux essences tout à fait divisibles], qui n'admet aucune division, qui n'est ni divisée, ni divisible. Celle-ci ne comporte aucune étendue, pas même par la pensée; elle n'a pas besoin d'être en un lieu, elle n'est contenue dans aucun autre être, ni en partie ni en totalité; mais elle plane, pour ainsi dire, à la fois sur tous les êtres, non qu'elle ait besoin d'être édifiée sur eux[1], mais parce qu'elle est indispensable à l'existence de tous; essence toujours identique à elle-même, elle est le commun soutien de tout ce qui est au-dessous d'elle. C'est comme dans le cercle, où le centre, demeurant immobile en lui-même, est néanmoins l'origine de tous les rayons qui en naissent et en tiennent l'être, et qui, participant ainsi tous de la nature du point, ont pour principe ce qui est indivisible et y restent attachés en s'avançant dans tous les sens[2].

Or, entre l'essence qui est tout à fait indivisible, qui occupe le premier rang parmi les êtres intelligibles, et l'essence qui est tout à fait divisible dans les choses sensibles, il y a, au-dessus du monde sensible, près de lui et en lui, une essence d'une autre nature, qui n'est point complétement divisible comme les corps, mais qui cependant devient divisible dans les corps[3]. Par suite, quand les corps sont partagés, la forme qui est en eux se divise aussi, mais de

[1] Sur cette expression, *Voy.* le livre suivant, § 22. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 225, note 1. — [3] Ce passage est cité et commenté par le P. Thomassin, dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 248.

telle sorte qu'elle soit tout entière dans chaque partie. Cette essence identique, en devenant ainsi multiple, a des parties complétement séparées les unes des autres : car elle est alors une forme divisible comme les couleurs, comme toutes les qualités, comme toute forme qui peut être tout entière à la fois en plusieurs choses complétement éloignées et étrangères les unes aux autres par les affections qu'elles subissent. Il faut donc admettre que cette forme [qui réside dans les corps] est aussi divisible[1].

Ainsi, l'essence absolument indivisible n'existe pas seule ; il y a une autre essence placée immédiatement au-dessous d'elle et dérivée d'elle. D'un côté, cette essence inférieure participe de l'indivisibilité de son principe ; de l'autre, elle en descend vers une autre nature par sa *procession* (πρόοδος) ; par là, elle occupe une position intermédiaire entre l'essence indivisible et première [l'intelligence], et l'essence divisible qui est dans les corps. Elle n'est pas d'ailleurs dans les mêmes conditions d'existence que la couleur et les autres qualités : car, bien que celles-ci soient les mêmes dans toutes les masses corporelles, cependant la qualité qui est dans un corps est complétement séparée de celle qui est dans un autre, comme les masses corporelles sont elles-mêmes séparées l'une de l'autre[2]. Quoique la grandeur de ces corps

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XIX ; t. I, p. LXIII. — [2] Cette phrase est reproduite textuellement par saint Augustin dans son traité *De l'Immortalité de l'âme* (16), ainsi que l'argumentation de Plotin sur la sympathie qui unit les organes : « Tota igitur [anima] singulis partibus simul adest, quæ tota simul » sentit in singulis. Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor vel » alia hujusmodi qualitas in unaquaque parte corporis tota est. Nam » quod in alia parte corpus patitur candoris immutatione potest ad » candorem qui est in alia parte non pertinere. Quapropter secun- » dum partes motis a se distantes et ipse a se distare convincitur. » Non autem ita esse in anima per *sensum*, de quo dictum est, pro- » batur. » Par le mot *sensus*, saint Augustin entend ici la *sympathie*. *Voy.* ci-après, p. 257, note 2.

soit *une* [par son essence], cependant ce qu'il y a ainsi d'identique dans chaque partie n'a pas cette communauté d'affection qui constitue la sympathie[1], parce qu'à l'identité se joint la différence ; c'est que cette identité n'est qu'une simple modification des corps et non une essence. Tout au contraire, la nature qui approche de l'essence absolument indivisible est une véritable essence. [Telle est l'âme.] Elle s'unit aux corps, il est vrai, et par suite se divise avec eux ; mais cela ne lui arrive que lorsqu'elle se communique aux corps ; d'un autre côté, lorsqu'elle s'unit aux corps, même au plus grand et au plus étendu de tous, elle ne cesse pas d'être une, bien qu'elle se donne à lui tout entier.

L'unité de cette essence ne ressemble en rien à celle du corps : car l'unité du corps consiste dans la continuité des parties, dont chacune est différente des autres et occupe un lieu différent. L'unité de l'âme ne ressemble pas davantage à l'unité des qualités. Ainsi, cette essence à la fois divisible et indivisible, que nous appelons *âme*, n'est pas une comme le continu [qui a ses parties les unes hors des autres] : elle est *divisible*, parce qu'elle anime toutes les parties du corps dans lequel elle se trouve ; et elle est *indivisible*, parce qu'elle est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties[2]. Quand on considère ainsi la nature de l'âme, on voit sa grandeur et sa puissance, on comprend combien sont admirables et divines une telle essence et les essences supérieures. Sans avoir d'étendue, l'âme est présente dans toute étendue ; elle est dans un lieu, et elle n'est cependant pas dans ce lieu[3] ; elle est à la

[1] *Voy.* ci-après, § 2, p. 257. — [2] L'âme raisonnable est complétement indivisible, parce qu'elle n'a pas besoin des organes pour accomplir ses opérations. L'âme irraisonnable est indivisible en ce sens qu'elle est présente tout entière à tout le corps, et divisible en ce sens que ses puissances sont présentes aux organes qu'elles font agir et où elles sont complétement séparées les unes des autres. *Voy.* ci-après liv. III, § 19, 22, 23, et liv. IV, § 28. — [3] *Voy.* liv. III, § 20-22.

fois divisée et indivise; ou plutôt, elle n'est jamais divisée réellement, elle ne se divise jamais : car elle demeure tout entière en elle-même. Si elle semble se diviser, ce n'est que par rapport aux corps, qui, en vertu de leur propre divisibilité, ne peuvent la recevoir d'une manière indivisible. Ainsi la division est le fait du corps et non le caractère propre de l'âme[1].

II. Telle devait être la nature de l'âme : elle ne pouvait être ni purement indivisible, ni purement divisible, mais elle devait être nécessairement indivisible et divisible, comme on vient de l'exposer. C'est ce que prouvent encore les considérations suivantes :

Si l'âme, comme le corps, avait plusieurs parties différentes les unes des autres, on ne verrait pas, quand une des parties sent, une autre partie éprouver la même sensation[2]; mais chaque partie de l'âme, celle qui est dans le

[1] *Voy.*, dans le tome I, les Fragments de Porphyre, p. LXIII, § XV-XVIII; et les *Éclaircissements*, p. 367-368. — [2] Voici comment saint Augustin reproduit cette argumentation de Plotin sur la *sympathie* qui unit les organes : « Moles omnis quæ occupat locum non » est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus; quare alia pars » ejus alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universæ moli » corporis sui, sed etiam unicuique particulæ illius tota simul adest. » Partis enim corporis *passionem tota sentit*, nec in toto tamen » corpore. Quum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur » lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animæ » in eis partibus est et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum » est absens potest. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non » sentiente quod nuntiat : quia passio quæ fit, non *per continuationem molis* currit, ut ceteras animæ partes quæ alibi sunt latere » non sinat, sed illud tota sentit anima quod in particula fit pedis, » et ibi tantum sentit ubi fit. *Tota* igitur *singulis partibus simul* » *adest*, quæ tota simul sentit in singulis. » (*De Immortalitate animæ*, 16.) Par les mots *per continuationem molis* saint Augustin entend ici la *continuité des parties*, dont Plotin parle quelques lignes plus bas. Saint Augustin répète encore le même raisonnement dans sa Lettre CLXVI, *De Origine animæ hominis*, § 2.

doigt par exemple, éprouverait les affections qui lui sont propres, en restant étrangère à tout le reste et demeurant en elle-même; en un mot, il y aurait dans chacun de nous plusieurs âmes qui administreraient[1]. De même, dans cet univers, il y aurait non une seule âme [l'Ame universelle], mais un nombre infini d'âmes séparées les unes des autres.

Recourra-t-on à la *continuité des parties* (συνεχείᾳ) pour expliquer la sympathie qui unit les organes les uns avec les autres? Cette hypothèse est vaine, à moins que la continuité n'aboutisse à l'unité. Car on ne peut admettre, avec certains philosophes qui se trompent eux-mêmes, que les sensations arrivent au *principe dirigeant* (τὸ ἡγεμονοῦν)[2] par *transmission de proche en proche* (διαδόσει). D'abord, c'est chose inconsidérée que d'avancer qu'il y a dans l'âme une *partie dirigeante*. Comment, en effet, diviser l'âme et y distinguer telle partie et telle autre? Quant à la partie dirigeante, par quelle supériorité, soit de quantité, soit de qualité, la distinguer dans une masse une et continue? D'ailleurs, dans cette hypothèse, qui sentira? Sera-ce la partie dirigeante seule, ou bien les autres parties avec elle? Si c'est elle seule, elle ne sentira qu'autant que l'impression reçue lui aura été transmise à elle-même, dans le lieu où elle réside; mais si l'impression vient à tomber sur quelque

[1] διοικοῦσαι : c'est un terme emprunté aux Stoïciens. Cicéron le rend par *administrare*, dans le *De natura Deorum*, II, 31, 32, 33. — [2] συνεχεία et τὸ ἡγεμονοῦν sont encore des termes propres aux Stoïciens : οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φανταστικὰς, καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμὰς, καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν, κ. τ. λ. (Plutarque, *De Placitis phil.*, IV, 21.) « Principatum id dico, quod Græci ἡγεμονικὸν vocant. » (Cicéron, *De natura Deorum*, II, 11.) Ce terme de ἡγεμονοῦν fut d'ailleurs emprunté à Platon par les Stoïciens : θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε (*Timée*, p. 41). La réfutation que Plotin fait ensuite de la doctrine des Stoïciens sur la *transmission de proche en proche*, διάδοσις, doit être rapprochée de celle qui se trouve plus loin, dans le livre VII, § 6, 7.

autre partie de l'âme, incapable de sentir, cette partie ne pourra transmettre cette impression à la partie dirigeante, et il n'y aura pas du tout de sensation. En admettant que l'impression parvienne à la partie dirigeante elle-même, elle sera reçue ou par une de ses parties, et, cette partie ayant une fois perçu la sensation, les autres n'auront plus à la percevoir (car ce serait inutile); ou par plusieurs parties à la fois, et alors il y aura des sensations multiples ou même en nombre infini, et toutes différeront les unes des autres. L'une, en effet, dira : c'est moi qui la première ai reçu l'impression; l'autre : j'ai senti l'impression reçue par une autre; chacune, excepté la première, ignorera où l'impression s'est produite; ou bien encore, chaque partie de l'âme se trompera, croyant que l'impression s'est produite où elle réside elle-même. Enfin, si toute partie de l'âme peut sentir aussi bien que la partie dirigeante, pourquoi dire qu'il y a une partie dirigeante? Quel besoin de faire parvenir la sensation jusqu'à elle? Comment enfin connaîtrait-elle comme *un* ce qui est le résultat de sensations multiples, de celles par exemple qui viennent des oreilles ou des yeux?

D'un autre côté, si l'âme était absolument une, essentiellement indivisible et une en elle-même, si elle avait une nature incompatible avec la multiplicité et la division, elle ne pourrait en pénétrant le corps l'animer tout entier : se plaçant comme au centre, elle laisserait sans vie toute la masse de l'animal. Il est donc nécessaire que l'âme soit à la fois *une et multiple, divisée et indivise*, et il ne faut pas nier, comme chose impossible, que l'âme, bien qu'une et identique, soit en plusieurs points du corps à la fois. Si l'on refuse d'admettre cette vérité, on anéantira par cela même *cette nature qui contient et administre l'univers*[1],

[1] ἡ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις : c'est l'Ame universelle; συνέχουσα et διοικοῦσα sont des termes empruntés aux Stoïciens. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 358, note 1.

qui embrasse tout en même temps et dirige tout avec sagesse, nature à la fois *multiple*, parce que les êtres sont multiples, et *une*, parce que le principe qui *contient* tout doit être un : c'est par son *unité multiple* qu'elle communique la vie à toutes les parties de l'univers ; c'est par son *unité indivisible* qu'elle dirige tout avec sagesse. Dans les choses mêmes qui n'ont pas de sagesse, l'unité qui y joue le rôle de principe dirigeant imite l'unité de l'Ame universelle. C'est là ce que Platon a voulu indiquer allégoriquement par ces paroles divines : « De l'essence indivisible et » toujours la même, et de l'essence qui devient divisible » dans les corps, Dieu forma par leur mélange une tri- » sième espèce d'essence[1]. »

L'Ame [universelle] est donc à la fois *une et multiple* [comme nous venons de le dire] ; les formes des corps sont *multiples et unes* ; les corps ne sont que *multiples* ; enfin le principe suprême [l'Un] est seulement *un*.

[1] Platon dit dans le *Timée*, p. 35 : τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκέρασατο οὐσίας εἶδος. M. H. Martin, que nous avons cité pour la traduction de ce passage dans les *Éclaircissements* du tome I (p. 366), traduit les mots : τῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, *de l'essence corporelle divisible et qui naît toujours* ; et Ficin : *ex essentia quæ circa corpora fit partibilis*. Nous avons adopté le sens donné par Ficin, parce qu'il est le seul conforme à la manière dont Plotin interprète ce passage de Platon dans les livres I et II de l'*Ennéade* IV, de même que dans le livre III, § 19, où notre auteur s'exprime ainsi : « Platon dit que *l'âme devient divisible* » *dans les corps*, et non qu'elle *est devenue* telle. »

LIVRE TROISIÈME.

QUESTIONS SUR L'AME[1].

PREMIÈRE PARTIE.

I. Nous nous proposons de déterminer ici quelles sont, parmi les questions qu'on élève sur l'âme, celles qu'on peut résoudre avec certitude, et celles sur lesquelles il faut s'en tenir au doute, en regardant ce doute même comme la récompense de ses recherches. Voilà, nous le croyons, un sujet intéressant d'étude. Qu'y a-t-il en effet qui mérite mieux d'être examiné et traité avec soin que ce qui concerne l'âme? L'étude de l'âme a, entre autres avantages, celui de nous faire connaître deux espèces de choses, celles dont elle est le principe et celles dont elle procède elle-

[1] Après avoir, dans les deux livres précédents, déterminé en général l'essence de l'âme, Plotin traite ici quelques-unes des principales questions que soulèvent sa nature et l'exercice de ses facultés : 1° Toutes les âmes ne sont-elles que les parties ou les émanations d'une seule Ame (§ 1-8)? 2° Pour quelle cause et de quelle manière l'âme descend-elle dans le corps (§ 9-17)? 3° L'âme fait-elle usage de la raison discursive quand elle est hors du corps (§ 18)? 4° Comment l'âme est-elle à la fois divisible et indivisible (§ 19)? 5° Quels sont les rapports de l'âme avec le corps (§ 20-23)? 6° Où va l'âme après la mort (§ 24)? 7° Quelles sont les conditions de l'exercice de la mémoire et de l'imagination (§ 25-32)? — Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

même[1]. C'est en nous livrant à cet examen que nous obéirons au précepte divin qui nous prescrit de *nous connaître nous-mêmes*[2]. Enfin, avant de chercher à découvrir et à comprendre le reste, il est juste que nous nous appliquions d'abord à connaître quelle est la nature du principe qui fait ces recherches[3]; et, puisque nous aspirons à ce qui est aimable, il convient que nous commencions par contempler le plus beau des spectacles [celui de notre nature intellectuelle][4] : car, s'il y a dualité dans l'Intelligence universelle[5], à plus forte raison doit-il y avoir dualité dans les intelligences particulières. Nous avons aussi à examiner en quel sens on peut dire que les âmes sont les temples des dieux (ὑποδοχὰ τῶν θεῶν)[6]; mais nous ne pourrons traiter cette question qu'après avoir déterminé comment l'âme descend dans le corps

[1] Saint Augustin exprime la même pensée avec plus de vivacité : « O utinam doctissimum aliquem, neque id tantum, sed etiam eloquentissimum, et omnino sapientissimum perfectumque hominem » de hoc interrogare possemus, quonam ille modo quid anima in » corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum, cui mundissima » proxima est et in quo habet summum atque omne bonum suum, » dicendo atque disputando explicaret! » (*De Quantitate animæ*, 33.) — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. VII, § 41. *Voy.* aussi Porphyre (*Du précepte : Connais-toi toi-même*, dans l'Appendice de ce volume) et Proclus (*Commentaire sur le* 1er *Alcibiade*, t. II, p. 2, 14, 16, éd. de M. Cousin). — [3] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 13 ; t. I, p. 50. — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 244, n° 6. Saint Augustin, qui cite textuellement ce livre de Plotin à diverses reprises, comme on le verra ci-après (p. 290, note 2, et p. 305, note 1), paraît faire allusion à ce passage dans les termes suivants : « Cujus [philosophiæ] duplex quæstio est : una de anima, altera de » Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera ut originem » nostram ; illa nobis dulcior, ista carior ; illa nos dignos beata vita, » beatos hæc facit. Prima est illa discentibus, ista jam doctis. Hic » est ordo studiorum sapientiæ, per quem fit quisque idoneus ad » intelligendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mun- » dos, et ipsum parentem universitatis, cujus nulla scientia est in » anima nisi scire quomodo eum nesciat. » (*De Ordine*, II, 18.) — [5] *Voy.* ci-dessus, p. 239, et la note 1. — [6] C'est par leur intelligence. *Voy.* ci-après, p. 289, note 2.

Maintenant, venons à ceux qui prétendent que *nos âmes elles-mêmes sont des émanations de l'Ame universelle* (ἐκ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι)[1].

Ils soutiendront peut-être que, pour démontrer que nos âmes ne sont pas des parcelles de l'Ame universelle, il ne suffit pas de faire voir que nos âmes vont aussi loin [dans leur *procession*] que l'Ame universelle[2], ni qu'elles lui ressemblent par leurs facultés intellectuelles, en supposant toutefois qu'ils admettent cette ressemblance : car ils diront que les parties sont conformes au tout qu'elles composent[3]. Ils invoqueront l'autorité de Platon et soutiendront qu'il professe cette opinion dans le passage où il affirme en ces termes que l'univers est animé : « Comme notre corps » est une partie de l'univers, notre âme est une partie de » l'Ame de l'univers[4]. » Platon, ajouteront-ils, dit et dé-

[1] Première question : *Toutes les âmes ne sont-elles que les émanations ou les parties d'une seule âme* (§ 1-8) ? On a déjà vu ci-dessus (p. 9, 15, 38, 70) Plotin combattre l'opinion d'Héraclite et des Stoïciens qui n'admettaient qu'une seule âme dans l'univers. Dans le morceau suivant, qu'il faut rapprocher du livre IX de cette *Ennéade*, il paraît avoir pour but de réfuter quelques-uns des nouveaux Pythagoriciens qui, tels qu'Apollonius de Tyane et Numénius, pensaient que les âmes particulières ne sont que les parties entre lesquelles se divise et se distribue l'Ame totale du monde (*Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 325-328, 341-343, 391), et peut-être aussi les Manichéens, comme on le verra ci-après par la note 1 de la page 268. En tout cas, les philosophes que Plotin combat ici professaient une doctrine analogue à celle qu'Averrhoès enseigna au moyen âge, comme Ficin le remarque judicieusement dans son Commentaire. Nous ajouterons que l'argumentation de Plotin ressemble sur plusieurs points à celle que saint Thomas a développée dans ses écrits contre Averrhoès. *Voy.* ci-après, p. 271, note 1, et p. 274, note 1. — [2] *Voy.* ci-après, § 6, p. 275. — [3] Il y a dans le texte grec : εἶναι γὰρ ὁμοιδῆ καὶ τὰ μέρη τοῖς ὅλοις. Ficin traduit : « esse namque dicent partes toti conformes. » Le sens de cette expression est expliqué dans le § 2, p. 264. — [4] Plotin ne cite pas ici Platon textuellement. Voici le passage qu'il résume. « Socrate. Je te demande

montre clairement que nous suivons le mouvement circulaire du ciel, que nous en recevons nos mœurs et notre condition, qu'ayant été engendrés dans l'univers, nous devons tenir notre âme de l'univers qui nous renferme [1], et que, puisque chaque partie de nous participe de notre âme, nous devons nous-mêmes participer de l'Ame de l'univers, dont nous sommes des parties de la même manière que nos membres sont des parties de nous-mêmes. Enfin, ils citeront encore ces mots : « L'Ame universelle prend » soin de tout ce qui est inanimé [2]. » Cette phrase paraît signifier qu'il n'y a point d'âme en dehors de l'Ame universelle : car c'est elle qui prend soin de tout ce qui est inanimé.

II. Voici ce qu'il faut répondre à de pareilles assertions. D'abord, en posant que les âmes sont *conformes* (ὁμοειδῆ)

» si notre corps est nourri par celui de l'univers, ou si celui-ci » tire du nôtre sa nourriture, et s'il en a reçu et en reçoit ce qui » entre, comme nous l'avons dit, dans la composition du corps? » Protarque. Cette question, Socrate, n'a pas besoin de réponse... » Socr. Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme? Prot. Oui, » nous le dirons. Socr. D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, » si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé et s'il n'a pas les » mêmes choses que le nôtre et de plus belles encore? Prot. Il est » clair, Socrate, qu'il ne l'a point prise d'ailleurs. » (*Philèbe*, p. 29; t. II, p. 345 de la trad. de M. Cousin.)

[1] Plotin fait ici allusion à un passage du *Phèdre* (p. 246-248; t. VI, p. 48-55 de la trad. de M. Cousin), dans lequel il est dit que l'âme humaine suit le mouvement circulaire des astres tant qu'elle est parfaite, et vient ensuite habiter un corps terrestre quand elle a perdu ses ailes. Plotin dit encore (t. I, p. 178), en parlant d'un passage du *Timée* (cité t. I, p. 468-470) : « Par ces paroles, Platon » semble dire que nous sommes asservis aux astres, que nous en » recevons nos âmes, qu'ils nous soumettent à l'empire de la néces- » sité quand nous venons ici-bas, que c'est d'eux que nous tenons » nos mœurs, et, par nos mœurs, les actions et les passions qui » dérivent de la partie passive de l'âme. » — [2] *Voy.* le passage du *Phèdre* cité ci-dessus, p. 89, note 2.

parce qu'elles atteignent les mêmes choses, et en les rapportant à un seul et même genre, on nie implicitement qu'elles soient des *parties* [de l'Ame universelle]. On aurait plus de raison de dire que l'Ame universelle est une et identique, et que chaque âme est universelle [c'est-à-dire est conforme à l'Ame universelle, parce qu'elle en possède toutes les puissances[1]]. Or, si l'on admet que l'Ame universelle est une, on la ramène à être autre chose [que les âmes particulières], c'est-à-dire à être un principe qui, n'appartenant en propre ni à celui-ci ni à celui-là, ni à aucun individu, ni au monde, ni à quoi que ce soit, fait lui-même tout ce que fait le monde ainsi que tout être vivant. Il convient en effet que l'Ame universelle n'appartienne pas à tel ou tel être, puisqu'elle est une essence; qu'au contraire il y ait une Ame qui n'appartienne en propre absolument à aucun être, et que les âmes particulières appartiennent seules à des êtres particuliers.

Mais il faut expliquer plus clairement dans quel sens on prend ici le mot *parties*.

D'abord, il ne peut s'agir de parties d'un corps, qu'il soit homogène ou hétérogène; et nous ne ferons qu'une observation sur ce point, c'est que, pour les corps homogènes, quand on parle de parties, on n'envisage que la *masse* et non la *forme* (εἶδος). Prenons pour exemple la blancheur. La blancheur d'une partie de lait n'est pas une partie de la blancheur de tout le lait existant; c'est la blancheur d'une partie et non une partie de la blancheur : car, prise en général, la blancheur n'a ni grandeur ni quantité. C'est avec ces restrictions seulement qu'on peut dire qu'il y a des parties dans les formes propres aux choses corporelles[2].

Ensuite, lorsqu'il s'agit de choses incorporelles, le mot *partie* s'entend en plusieurs sens : ainsi l'on dit, en parlant

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX; t. I, p. LXXXI. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 254, fin.

de nombres, que *deux est une partie de dix* (il ne s'agit ici que de nombres abstraits); on dit aussi qu'*une certaine étendue est une partie de cercle ou de ligne*; on dit enfin qu'*une notion est une partie de la science*.

Pour les nombres et les figures géométriques, comme pour les corps, il est évident que le tout est nécessairement diminué par sa division en parties, et que chaque partie est plus petite que le tout. Ayant pour essence d'être des quantités déterminées, mais non la quantité en soi, ces choses doivent être susceptibles d'augmentation et de diminution[1]. Ce n'est certes pas dans ce sens que l'on peut entendre *parties* en parlant de l'Ame. Car l'Ame n'est pas une quantité comme une dizaine, qui forme un tout divisible en unités; autrement, il s'ensuivrait une foule d'absurdités, puisqu'une dizaine n'est pas une unité véritable : il faudrait alors ou que chacune des unités fût âme, ou que l'Ame même résultât d'une somme d'unités inanimées.

D'ailleurs, ceux que nous combattons ont accordé que toute partie de l'Ame universelle est conforme au tout [§ 1]; or, dans les quantités continues, il n'est nullement nécessaire que la partie soit semblable au tout : ainsi, dans le cercle et le quadrilatère [les parties ne sont pas des cercles ou des quadrilatères]; toutes les parties de l'objet di-

[1] Fénelon se sert du même argument dans sa réfutation du Spinosisme : « Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées et » mesurables ne peut composer que quelque chose de fini : tout » nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit » nombre dit amas d'unités réellement distinguées et réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister et n'exister » pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes dit un » tout qu'on peut diminuer, et qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre était plus grand avant le » retranchement d'une unité qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée le tout n'est » point infini; donc il ne l'était pas avant ce retranchement. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, II, ch. 3.)

visé (sur lequel on prend une partie) ne sont même pas semblables entre elles, mais varient de mille manières, comme les divers triangles dont se composerait un seul triangle. Ceux que nous combattons admettent encore que l'Ame universelle est composée de parties conformes au tout. Or, dans une ligne, une partie peut bien aussi être une ligne, et alors elle diffère du tout en grandeur. Mais quand il s'agit de l'âme, si la différence de la partie au tout consistait dans une différence de grandeur, l'Ame serait une grandeur et un corps : car ce serait alors en tant qu'Ame qu'elle se différencierait par sa quantité ; mais comment cela se pourrait-il puisqu'on suppose toutes les âmes semblables et universelles[1] ? Il est évident que l'Ame ne peut davantage se diviser comme les grandeurs, et nos adversaires eux-mêmes n'admettraient pas que l'Ame universelle se divise ainsi en parties : car ce serait détruire l'Ame universelle et la réduire à n'être plus qu'un vain nom (si l'on peut dire toutefois que, dans ce système, il y avait auparavant une Ame universelle[2]) ; ce serait faire d'elle un tout semblable à du vin qu'on distribue dans plusieurs amphores, en disant que la partie de vin contenue dans chacune d'elles est une portion du tout[3].

Le mot *parties* doit-il donc être entendu [relativement à l'Ame] dans le sens où l'on dit qu'une proposition est une partie de la science totale ? Dans ce cas, la science totale n'en reste pas moins la même [quand elle est divisée], et sa *division* n'est que la *production* et l'*acte* (οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου ὄυσης) de chacune des choses qu'elle comprend : ici, chaque proposition contient en puissance la science totale, et la science totale [malgré sa division]

[1] Les âmes particulières sont *universelles* en ce sens qu'elles possèdent toutes les puissances de l'Ame universelle. *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX ; t. I, p. LXXXI. — [2] Nous lisons avec MM. Creuzer et Kirchhoff : εἰ καὶ ἀρχὴ[ν] τίς ποτε ἦν πᾶσα. — [3] Cette comparaison était employée par les Manichéens. *Voy.* ci-après, p. 268, note 1.

reste entière. — Si tel est le rapport de l'Ame universelle avec les autres âmes, l'Ame universelle, dont les parties sont telles, n'appartiendra à aucun être particulier, mais existera en elle-même. Elle ne sera donc plus l'Ame du monde. Cette dernière elle-même prendra rang au nombre des âmes regardées comme des *parties*. Toutes les âmes étant *conformes* entre elles seront au même titre parties de l'Ame qui est une et identique. Alors pourquoi telle âme est-elle l'Ame du monde, et telle autre l'âme d'une des parties du monde? [On ne l'explique pas.]

III. Les âmes particulières sont-elles enfin des *parties* de l'Ame universelle comme, dans un animal, l'âme qui fait vivre le doigt est une partie de l'âme totale répandue dans l'animal entier? Cette hypothèse conduit à admettre ou qu'il n'y a aucune âme en dehors du corps, ou que l'Ame universelle existe tout entière, non dans un corps, mais en dehors du corps du monde. C'est ce qu'il faut examiner. Pour cela, procédons en nous servant d'une comparaison[1].

Si l'Ame universelle se communique à tous les animaux particuliers, et si c'est en ce sens que chaque âme est une

[1] Cette comparaison consiste à examiner si l'Ame universelle est avec les âmes particulières dans le même rapport que l'âme particulière avec les diverses forces qui résident dans les différents organes. Némésius attribue aux Manichéens la doctrine que Plotin combat ici : « Les Manichéens disent que l'âme est immortelle et » incorporelle ; mais ils prétendent qu'il n'y a qu'une seule Ame, » savoir, l'Ame universelle, qui est partagée et distribuée entre » tous les corps animés et inanimés ; que les uns en ont une plus » grande partie, et les autres une moindre ; que les corps inanimés » en ont moins, les corps animés en ont plus, et les corps célestes » en ont bien plus que les autres ; qu'ainsi toutes les âmes parti- » culières ne sont que des parties de l'Ame totale (τῆς καθόλου ψυ- » χῆς μέρη τὰς καθ'ἕκαστον εἶναι ψυχάς). S'ils disaient que cette Ame » se communique à tous les êtres sans se diviser (ἀμερίστως μερί- » ζεσθαι), comme la voix à tous ceux qui l'entendent, il n'y aurait » que demi-mal ; mais ils prétendent que la substance même de

partie de l'Ame universelle (car, une fois divisée, l'Ame universelle ne saurait se communiquer à chaque partie), il faut que l'Ame universelle soit partout tout entière, qu'elle soit une et la même à la fois dans les divers êtres. Or, cette hypothèse ne permet plus de distinguer d'un côté l'Ame universelle, de l'autre les parties de cette âme, d'autant plus que ces parties ont la même puissance [que l'Ame universelle] : car, même pour les organes qui ont des fonctions diverses, comme les yeux et les oreilles, on n'admettra pas qu'il y ait une partie de l'âme dans les yeux, une autre dans les oreilles (une telle division ne convient qu'à des choses qui n'ont rien de commun avec l'âme) ; mais on dira que c'est bien la même partie de l'âme qui anime ces deux organes, en exerçant dans chacun d'eux une faculté différente. En effet, toutes les puissances de l'âme sont présentes dans ces deux sens [la vue, l'ouïe], et la différence de leurs perceptions a pour cause unique la différence des organes[1].

» l'âme est divisée ; et, par une absurdité plus grande encore, ils » affirment qu'elle réside proprement dans les éléments, qu'elle se » partage avec eux quand les corps sont engendrés, et qu'elle se » réunit de nouveau quand les corps périssent, de même que l'eau » se divise, se rapproche et se réunit ; que les âmes pures se réu- » nissent avec la lumière, tandis que celles qui ont été souillées par » la matière passent dans les éléments, puis des éléments dans les » plantes et les animaux. Ainsi, ils font de l'âme une substance cor- » porelle, ils la divisent, ils la soumettent à toutes les affections » corporelles, et cependant ils disent qu'elle est immortelle. » (*De la Nature de l'homme*, ch. II, p. 54 de la trad. de M. Thibault.) Ces idées ont beaucoup d'analogie avec celles des Gnostiques. *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 5 et 10 ; t. I, p. 270 et 287.

[1] La démonstration que Plotin donne ici de l'unité du principe sentant est empruntée à Platon : « Il serait étrange qu'il y » eût en nous plusieurs sens, comme dans des chevaux de bois, et » que nos sens ne se rapportassent pas tous à une seule essence, » qu'on l'appelle âme ou autrement, avec laquelle, par les sens » comme par autant d'instruments, nous sentons tout ce qui est sen- » sible... La raison qui me fait exiger ici de toi tant d'exactitude,

Toutes les perceptions cependant appartiennent à des *formes* [aux facultés de l'âme] et se ramènent à une *forme* [à l'âme] qui peut devenir toutes choses[1]. C'est ce qui est démontré encore par la nécessité, pour les impressions, de venir toutes aboutir à un centre unique. Sans doute les organes au moyen desquels nous percevons ne peuvent nous faire percevoir toutes choses, et par conséquent les impressions diffèrent avec les organes; néanmoins, le jugement de ces impressions appartient à un seul et même principe, qui ressemble à un juge attentif aux paroles et aux actes soumis à son appréciation[2]. Mais on a dit plus haut[3] que c'est un seul et même principe qui produit les actes appartenant à des fonctions différentes [comme le sont la vue et l'ouïe, Si ces fonctions sont comme les sens, il n'est pas possible que chacune d'elles pense[4]; l'Ame universelle en est

» c'est que je voudrais savoir s'il est en nous un seul et même prin-
» cipe, avec lequel nous atteignons, par les yeux, ce qui est blanc
» ou noir, et les autres objets par les autres sens; et si à chaque
» espèce de sensations correspondent des organes corporels. »
(*Théétète*, p. 184; t. II, p. 156, de la trad. de M. Cousin.)

[1] M. Kirchhoff lit : πάσας μέντοι εἰδῶν εἶναι εἰς πάντα δυναμένων μορφοῦσθαι, « toutes les perceptions appartiennent à des *formes* qui » peuvent devenir toutes choses, » ce qui offre aussi un sens satisfaisant. *Voy.* plus loin, liv. VI, § 3. — [2] « Quid? quod eadem mente » res dissimillimas comprehendimus ut colorem, saporem, calorem, » odorem, sonum; quæ nunquam quinque nuntiis animus cognos- » ceret nisi ad eum omnia referrentur, et is omnium solus judex » esset. » (Cicéron, *Tusculanes*, I, 20.) *Voy.* aussi Aristote, *De l'Ame*, III, 1, 2, 3. — [3] Ces mots rappellent le commencement du § 3. — [4] Cette phrase n'est pas rendue d'une manière claire par Ficin. Le sens en est : εἴτε [τὰ διαφόρα τῶν ἔργων], *si les fonctions différentes* [c'est-à-dire si les âmes qui sont regardées comme des fonctions différentes de l'Ame universelle], ὡς αἱ αἰσθήσεις, *sont* [par rapport à l'Ame universelle] *comme les sens* [par rapport à l'âme particulière], οὐκ ἔνι ἕκαστον αὐτῶν νοεῖν, *il n'est pas possible que chacune d'elles* [chacune des âmes particulières regardées comme des fonctions de l'Ame universelle] *pense* [par elle-même,

seule capable. Si la pensée est une fonction propre, indépendante, chaque intelligence subsiste par elle-même[1]. Enfin, quand l'âme est raisonnable, et qu'elle l'est de manière à être appelée raisonnable tout entière, ce qu'on nomme *partie* est conforme au *tout*, par conséquent n'est pas une portion du tout.

IV Si c'est ainsi que l'Ame universelle est une, que faudra-t-il répondre quand on demandera quelles conséquences en découlent, quand d'abord on exprimera le doute que l'Ame universelle puisse à la fois être une et être dans tous les êtres, quand ensuite on demandera comment il se fait que telle âme soit dans un corps et que telle autre n'y soit pas? Il semblerait être plus conséquent d'admettre que toute âme est toujours dans un corps, surtout l'Ame universelle.

parce que toutes les pensées particulières doivent être rapportées à l'Ame universelle, comme toutes les sensations différentes des divers organes sont rapportées à un seul et même juge].

[1] Dans son traité *De Unitate intellectus*, saint Thomas réfute les partisans d'Averrhoès par une argumentation semblable. En voici le résumé : « En général, un même agent qui emploie des instru- » ments divers peut produire des actions multiples ; ainsi le même » musicien produira plusieurs sons, s'il touche à la fois une harpe et » une lyre. La diversité des instruments sert dans ce cas à diver- » sifier l'action. Mais l'intelligence est à elle-même son instrument; » elle ne suppose pas d'organe extérieur; donc, si elle est une, son » action est nécessairement une, et puisque les hommes, dans le » système d'Averrhoès, ne forment qu'un seul être intelligent, de » même, ils ne sauraient avoir, par rapport aux mêmes intelli- » gences, qu'une seule et même intellection... Donc, si l'entende- » ment est un pour tous les hommes, toutes les pensées humaines » se trouveront ramenées à une opération unique : le genre humain » tout entier pensera, voudra, agira de la même manière. Que » dis-je? Tous les hommes penseront aux mêmes objets. Si j'ai l'idée » d'une pierre, vous aurez cette même idée en même temps que » moi, puisqu'il ne se peut pas que l'intelligence, étant la même » chez tous, ne soit pas chez tous, dans le même temps, dirigée » vers les mêmes choses. » (Ch. Jourdain, *Philosophie* de saint Thomas, t. I, p. 302.) *Voy.* aussi les Lettres de S. Augustin, CLXVI.

Car on ne dit pas que cette Ame abandonne son corps comme la nôtre, et, bien que quelques-uns avancent qu'elle-même quittera un jour son corps, on ne prétend pas qu'elle doive être jamais en dehors de tout corps. En admettant même qu'elle doive un jour être séparée de tout corps, comment se fait-il qu'une âme puisse ainsi se séparer, et qu'une autre ne le puisse pas, puisqu'elles ont au fond la même nature? On ne saurait élever une pareille question pour l'Intelligence: les parties entre lesquelles elle se divise ne sont distinguées les unes des autres que par leur différence individuelle, et elles existent toutes ensemble éternellement (car l'Intelligence n'est pas divisible). Tout au contraire, l'Ame universelle étant, comme on le dit, divisibe dans les corps[1], il est fort difficile de comprendre comment toutes les âmes procèdent de l'Essence qui est une.

Voici ce qu'on peut répondre à cette question :

L'Essence qui est une [savoir l'Intelligence] subsiste en elle-même sans descendre dans les corps ; de l'Essence qui est une procèdent l'Ame universelle et les autres âmes, qui existent toutes ensemble jusqu'à un certain point et ne forment qu'une seule Ame en tant qu'elles n'appartiennent à aucun être particulier [contenu dans le monde sensible]. Mais, si par leurs extrémités supérieures elles se rattachent à l'unité, si elles coïncident en son sein, elles divergent ensuite [par leurs actes], comme la lumière se divise sur la terre entre les diverses habitations des hommes et néanmoins reste une et indivise. Dans ce cas, l'Ame universelle est toujours élevée au-dessus des autres parce qu'elle n'est point capable de descendre, de déchoir, d'incliner vers le monde sensible ; les nôtres, au contraire, descendent ici-bas, parce qu'une place déterminée leur est assignée dans ce monde et qu'elles sont obligées de s'occuper d'un corps qui exige une attention soutenue. L'Ame universelle ressemble

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 260.

par sa partie inférieure au principe vital qui anime une grande plante et qui y administre tout paisiblement et sans bruit[1]; nos âmes sont semblables par leur partie inférieure à ces animalcules auxquels donnent naissance les parties de la plante qui se putréfient. C'est là l'image du corps vivant de l'univers. Quant à la partie supérieure de notre âme qui est conforme à la partie supérieure de l'Ame universelle, elle peut être comparée à un agriculteur qui, ayant remarqué les vers dont la plante est rongée, s'appliquerait à les détruire et s'occuperait de la plante avec sollicitude. C'est comme si l'on disait que l'homme bien portant et entouré d'hommes bien portants est tout entier aux choses qu'il a à faire ou à étudier : que malade, au contraire, il est tout entier à son corps et en devient dépendant.

V. Mais [demandera-t-on], comment l'Ame universelle peut-elle être à la fois ton âme, l'âme de celui-ci, l'âme de celui-là? Sera-t-elle l'âme de celui-ci par sa partie inférieure, l'âme de celui-là par sa partie supérieure[2]?

Professer une pareille doctrine, ce serait admettre que l'âme de Socrate vivrait tant qu'elle serait dans un corps, tandis qu'elle serait anéantie [en allant se perdre

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 231, note 1. — [2] Plotin a déjà réfuté cette hypothèse précédemment, dans le § 3, en montrant que les âmes particulières ne sont pas des fonctions diverses de l'Ame universelle, fonctions qui n'auraient pas une existence distincte de celle de l'Ame universelle, et qui, par conséquent, périraient avec le corps, comme Ficin l'explique dans son Commentaire : « Neque finges eas » [rationales animas] nihilo ab Anima mundi differre, quasi sint » quædam propagines ejus per corpus ; nec aliter anima mea a » tua differat, quam quia differunt inter se corpora, per quæ facta » fuerit propagatio ; nec aliter utraque differat ab Anima mundi, » quam quia illa quidem sit radix plantave prima, hæ vero sint » ejus propagines. Sic enim intellectualis ipsa Socratis anima, post » obitum in mundi Animam (ut fingitur) resolvenda, dum propriam » perdiderit existentiam, esse omnino desinet quando accesserit » ad esse perfectum. »

dans le sein de l'Ame universelle] au moment même où [par suite de sa séparation d'avec le corps] elle se trouverait dans ce qu'il y a de meilleur [dans le monde intelligible][1]. Non : nul des êtres véritables ne périt. Les intelligences elles-mêmes ne se perdent pas là-haut [dans l'Intelligence divine] parce qu'elles n'y sont pas divisées à la manière des corps, et qu'elles y subsistent chacune avec leur caractère propre, joignant à leur différence cette identité qui constitue l'être. Étant placées au-dessous des intelligences particulières auxquelles elles sont suspendues, les âmes particulières sont les *raisons* [nées] des intelligences, sont des intelligences plus développées ; de *peu multiples*, elles deviennent *très-multiples*, tout en restant unies aux essences *peu multiples* ; comme elles tendent à introduire la séparation dans ces essences moins divisibles [les intelligences], et qu'elles ne peuvent cependant arriver aux dernières limites de la division, elles conservent à la fois leur identité et leur différence : chacune demeure une, et toutes ensemble forment une unité.

Nous avons ainsi établi déjà le point important de la discussion, savoir que toutes les âmes procèdent d'une seule Ame, que d'*une* elles deviennent *multiples*, comme cela a lieu pour les intelligences, divisées de la même façon et en même temps indivises. L'Ame qui demeure dans le monde intelligible est la *Raison une et indivisible* [née] de l'Intelligence, et de cette Ame procèdent les *raisons particulières et immatérielles*, de la même manière que là-haut [les in-

[1] Dans sa *Somme contre les Gentils*, saint Thomas oppose le même argument aux sectateurs d'Averrhoès : « S'abstraire du corps, vivre » à la science et à la vertu, se repaître la vue de vérités immaté- » rielles, n'est-ce pas là pour l'âme l'existence achevée et parfaite? » Comment donc son être serait-il anéanti par l'événement de la » mort, qui l'affranchit de la servitude des sens et la rapproche de » ce terme suprême qui représente pour elle la perfection? » (*Philosophie de S. Thomas*, par M. Ch. Jourdain, t. I, p. 305.)

telligences particulières procèdent de l'Intelligence une et absolue].

VI. Si l'Ame universelle et les âmes particulières sont conformes, comment se fait-il que la première ait créé le monde et que les autres ne l'aient point créé, puisqu'elles contiennent aussi chacune toutes choses en elle-même, et que nous avons déjà montré que la puissance productrice peut exister à la fois en plusieurs êtres? Expliquons-en la raison maintenant. Nous pourrons ainsi examiner et découvrir comment la même essence peut agir, ou pâtir, ou agir et pâtir, d'une manière différente en différents êtres.

Comment donc et pourquoi l'Ame universelle a-t-elle fait l'univers, tandis que les âmes particulières en administrent seulement chacune une partie? Cela n'est pas plus étonnant que de voir des hommes qui possèdent la même science commander les uns à un plus grand nombre, les autres à un moindre. Mais pourquoi en est-il ainsi, dira-t-on? C'est, pourra-t-on répondre, qu'il existe une grande différence entre les âmes : elle consiste en ce que les unes, au lieu de se séparer de l'Ame universelle, sont restées dans le monde intelligible et ont contenu le corps [de l'univers], tandis que les autres, lorsque le corps [de l'univers] existait déjà et que l'Ame, leur *sœur*, le gouvernait, ont pris les lots qui leur sont échus par le sort, comme si celle-ci leur avait préparé des demeures destinées à les recevoir[1]. En outre, l'Ame universelle contemple l'Intelligence universelle, et les âmes particulières contemplent plutôt les intelligences particulières. Ces âmes eussent peut-être été capables aussi de faire l'univers; mais cela ne leur est plus possible maintenant que l'Ame universelle l'a déjà fait et les a devancées. On aurait lieu d'ailleurs de faire la même question si toute autre âme eût fait l'univers la première. Peut-être est-il préférable d'admettre que, si l'Ame universelle a créé l'univers, c'est

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 18; t. I, p. 309, 475-477.

parce qu'elle est plus étroitement attachée aux choses intelligibles : car les âmes qui inclinent vers elles ont plus de puissance ; en se maintenant dans cette région tranquille, elles agissent avec plus de facilité ; or, c'est le signe d'une plus grande puissance d'agir sans pâtir. Ainsi, la puissance suspendue au monde intelligible demeure en elle-même, et, en demeurant en elle-même, elle produit. Les autres âmes, descendant[1] vers les corps, s'éloignent du monde intelligible et tombent dans l'abîme [de la matière]. Peut-être aussi l'élément multiple qui est en elles, se trouvant porté vers les régions inférieures, y a entraîné les conceptions de ces âmes et les a fait descendre ici-bas. En effet, a distinction du second et du troisième rang[2] pour les âmes doit s'entendre en ce sens que les unes sont plus près, les autres plus loin du monde intelligible. De même, parmi nous, toutes les âmes ne sont pas également disposées à l'égard de ce monde : les unes parviennent à s'y unir; d'autres s'en rapprochent par leurs aspirations ; d'autres enfin y réussissent moins, parce qu'elles ne se servent pas des mêmes facultés et que les unes emploient la première, les autres la seconde, celles-là la troisième[3], quoiqu'elles possèdent également toutes ces puissances.

VII. Voilà ce que nous croyons vrai sur ce sujet. Quant au passage du *Philèbe* [cité § 1], il pourrait faire croire que toutes les âmes sont des parties de l'Ame universelle. Ce n'en est point là cependant le sens véritable, comme quelques-uns le croient; il signifie seulement ce que Platon voulait établir en cet endroit, savoir que le ciel est animé. Platon le prouve en disant qu'il serait absurde de

[1] Taylor lit avec Ficin προῆλθον, *processerunt*, au lieu de προσῆλθον, *accesserunt*. Cette correction ne semble pas nécessaire à MM. Creuzer et Kirchhoff. — [2] Plotin fait ici allusion à un passage du *Timée* de Platon que nous avons cité dans le tome I, p. 469. Il revient encore sur cette idée dans le § 7. — [3] *Voy.* ci-après le commencement du § 8.

soutenir que le ciel n'a pas d'âme, quand notre corps, qui n'est qu'une partie du corps de l'univers, a cependant une âme ; or, comment la partie serait-elle animée sans que le tout le fût aussi[1] ? C'est dans le *Timée*[2] surtout que Platon explique clairement sa pensée. Après avoir exposé la nassance de l'Ame universelle, il fait naître postérieurement les autres âmes du mélange opéré dans le même vase d'où a été tirée l'Ame universelle ; il admet qu'elles sont conformes à l'Ame universelle, et il fait consister leur différence en ce qu'elles occupent le second ou le troisième rang. C'est ce que confirme encore ce passage de *Phèdre :* « L'Ame universelle prend soin de ce qui est inanimé[3]. » Quelle puissance en effet administre, façonne, ordonne, produit le corps, si ce n'est l'âme? Qu'on ne dise pas qu'une âme a ce pouvoir et qu'une autre ne l'a pas. « L'âme parfaite, ajoute Platon, l'Ame de l'univers, planant dans la » région éthérée, agit sur le monde sans y entrer, étant » portée au-dessus de lui comme dans un char ; les autres » âmes qui sont parfaites partagent avec elle l'administra- » tion du monde[4]. » Quand Platon parle de l'âme qui a perdu ses ailes (πτεροῤῥυήσασα), il distingue évidemment les âmes particulières de l'Ame universelle. S'il dit encore que les âmes suivent le mouvement circulaire de l'univers, qu'elles en tiennent leur caractère, qu'elles en subissent l'influence[5], on ne peut en conclure que nos âmes soient des parties de l'Ame universelle. En effet, elles peuvent fort bien subir l'influence exercée par la nature des lieux[6], des

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 263, note 4. — [2] *Voy.* le passage du *Timée* cité t. I, p. 469. — [3] Ce passage du *Phèdre* a été cité ci-dessus p. 89, note 2. — [4] Plotin paraphrase ici Platon au lieu de le citer textuellement. *Voy. ibid.* — [5] *Voy.* ci-dessus la note 1 de la page 264. — [6] Il y a dans le texte : ἱκανὴ γὰρ ψυχὴ καὶ παρὰ φύσεως τόπων πολλὰ ἀπωμάττεσθαι, κ. τ. λ. Ficin traduit : « Potest enim » anima ex natura locorum multa cœlitus imminentia *propulsare.* » Il donne ainsi à ἀπωμάττεσθαι le sens d'ἐκβάλλειν, ce qui ne paraît pas

eaux et de l'air sur les villes qu'elles habitent et sur le tempérament des corps auxquels elles sont unies. Nous avons reconnu qu'étant contenus dans l'univers, nous possédons quelque chose de la vie propre à l'Ame universelle, et que nous subissons l'influence du mouvement circulaire du ciel; mais nous avons aussi établi qu'il y a en nous une autre âme[1], qui est capable de résister à ces influences et qui manifeste son caractère différent précisément par la résistance qu'elle leur oppose. Quant à cette objection que nous sommes engendrés dans l'univers[2], nous répondrons que l'enfant est de même engendré dans le sein de sa mère, et que cependant l'âme qui entre dans son corps est distincte de celle de sa mère[3].

VIII. Telle est la solution que nous avons à proposer On ne saurait nous objecter la sympathie qui existe entre les âmes. Cette sympathie s'explique par ce fait que toutes les âmes dérivent du même principe dont dérive aussi l'Ame universelle. Nous avons déjà montré qu'il y a une Ame [l'Ame universelle] et plusieurs âmes [les âmes particulières]; nous avons également déterminé la différence qu'il y a entre les parties et le tout. Enfin nous avons aussi parlé de la différence qui existe entre les âmes. Maintenant, revenons brièvement sur ce dernier point.

Cette différence des âmes a pour causes principales, outre la constitution des corps qu'elles animent, les mœurs, les opérations, les pensées et la conduite de ces âmes dans les existences antérieures. C'est en effet des existences antérieures que Platon fait dépendre pour les âmes le choix de leur

convenir à la liaison des idées. Nous préférons l'interprétation de Taylor qui traduit : « For soul is sufficiently able *to represent* » *many things in itself*, from the nature of places, etc. »

[1] Plotin reconnaît dans l'âme humaine deux parties principales, » qu'il nomme l'*âme irraisonnable* et l'*âme raisonnable*. *Voy.* t. I, p. 324, 471-472. — [2] *Voy.* ci-dessus, § 1, p. 264. — [3] *Voy.* t. I, p. 475-478.

condition[1]. Si l'on considère enfin la nature des âmes en général, on trouve que Platon en assigne les différences en disant qu'il est des âmes qui occupent le second ou le troisième rang[2]. Or, nous avons dit que toutes les âmes sont toutes choses [en puissance][3], que chacune d'elles est caractérisée par la faculté qu'elle exerce principalement, c'est-à-dire que celle-ci s'unit en acte au monde intelligible, celle-là en pensée, cette autre en désir[4]. Les âmes, contemplant ainsi divers objets, sont et deviennent ce qu'elles contemplent. La plénitude et la perfection appartiennent aussi aux âmes, mais elles ne sont pas toutes identiques sous ce rapport, parce que la variété est la loi qui préside à leur coordination. En effet, la liaison [génératrice] universelle est une d'un côté, multiple et variée de l'autre, comme un être qui est animé et qui a des formes multiples[5]. S'il en est ainsi, il y a *coordination* (συνταξίς)[6]; les êtres ne sont pas complétement séparés les uns des autres, et il n'y a pas de place pour le hasard dans les êtres réels ni même dans les corps; par conséquent le nombre des êtres est déterminé. Il faut en effet que les êtres soient *stables*, que les intelligibles demeurent *identiques*, et que chacun d'eux soit numériquement *un*; c'est à cette condition qu'il sera *individu* (τὸ τόδε)[7]. Quant aux corps, qui

[1] *Voy.* Platon, *République*, liv. X, p. 619; t. X, p. 287 de la trad. de M. Cousin. — [2] *Voy.* ci-dessus § 7, p. 277. — [3] *Voy.* ci-après le livre VI, § 3. — [4] *Voy.* ci-dessus § 6, p. 276. — [5] *Voy.* ci-dessus *Enn.* III, liv. II, § 16, p. 61. — [6] « Quum omnia Deus fecerit, quare non æqualia fecit? Quia non essent omnia, si essent » æqualia : non enim essent multa rerum genera, quibus confi- » citur universitas, primas et secundas, et deinceps usque ad » ultimas, *ordinatas* habens *creaturas;* et hoc est quod dicitur » omnia. » (S. Augustin, *De diversis quæstionibus*, § 41.) — [7] On sait que cette formule, qu'on a traduite au moyen âge par le terme barbare de *hæcceitas*, exprime l'*individualité* dans le système d'Aristote. Il résulte de là que, pour Plotin, l'individualité de l'âme consiste dans son unité et son identité. Cette opinion est analogue à celle que Fénelon a exprimée sur le même sujet : « Que si

par leur nature sont dans un écoulement perpétuel parce que leur forme est pour eux une chose adventice, ils ne possèdent jamais *l'existence formelle* (τὸ εἶναι κατ' εἶδος) que par leur participation aux êtres véritables[1]. Pour ces derniers au contraire, qui ne sont pas composés, l'existence consiste à être chacun numériquement *un*, à posséder cette unité qui est dès l'origine, qui ne devient pas ce qu'elle n'était pas, qui ne cessera pas d'être ce qu'elle est. En effet, s'il doit y avoir un principe qui les produise, il ne les tirera pas de la matière. Il faudra donc qu'il leur ajoute quelque chose de sa propre essence. Mais, si les intelligibles ont ainsi tantôt plus, tantôt moins de perfection, ils changeront (ce qui est en contradiction avec leur essence, qui est de demeurer identiques) ; pourquoi d'ailleurs deviendraient-ils tels maintenant et n'auraient-ils pas toujours été tels? Enfin, s'ils sont tantôt plus, tantôt moins parfaits, s'ils *deviennent*, ils ne sont pas éternels. Or il est admis que l'âme est éternelle [en sa qualité d'essence intelligible].

Mais [demandera-t-on encore], peut-on appeler *infini* ce

» l'on veut de bonne foi considérer l'*existence actuelle* sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue » une chose d'une autre. L'existence actuelle de mon voisin n'est » point la mienne ; la mienne n'est point celle de mon voisin ; l'une » est entièrement indépendante de l'autre : il peut cesser d'être, » sans que mon existence soit en péril ; la sienne ne souffrira rien » quand je serai anéanti. Cette indépendance réciproque montre » l'entière distinction, et c'est la véritable différence individuelle. » Cette existence actuelle et indépendante de toute autre existence » produite est l'*être singulier* ou l'*individu*. Cet être singulier est » vrai et intelligible selon la mesure dont il existe par communication. » (*De l'Existence de Dieu*, II, ch. 4.)

[1] « Omne bonum a Deo ; omne speciosum, bonum, in quantum » speciosum est ; et omne quod species continet speciosum est. » *Omne* autem *corpus, ut corpus sit, specie aliqua continetur.* » *Omne igitur corpus a Deo.* » (S. Augustin, *De diversis quæstionibus*, § 10.)

qui est *stable*? Ce qui est stable est infini par sa puissance, parce que sa puissance est infinie sans être d'ailleurs divisée à l'infini : car Dieu aussi est infini [en ce sens qu'il n'a pas de limites]. Ainsi, chaque âme est ce qu'il est dans sa nature d'être, sans recevoir d'autrui une limite ni une quantité déterminée ; elle s'étend autant qu'elle veut ; elle n'est jamais contrainte d'aller plus loin ; mais partout elle descend vers les corps et les pénètre comme c'est dans sa nature. D'ailleurs, elle ne se sépare jamais d'elle-même, quand elle es présente dans le doigt ou dans le pied[1]. Il en est de même pour l'univers : en quelque endroit que pénètre l'âme, elle reste toujours indivisible, comme lorsqu'elle pénètre les diverses parties d'une plante ; alors, si l'on coupe une certaine partie, le principe qui lui communique la vie reste à la fois présent dans la plante et dans la partie qui en a été détachée[2]. Le corps de l'univers est *un*, et l'Ame est partout dans son unité.

Si, quand un animal se putréfie, il s'y engendre une foule d'animalcules, ils ne tiennent pas leur vie de l'âme de l'animal entier : celle-ci a abandonné le corps de l'animal et n'y a plus son siége puisqu'il est mort[3]. Mais les matériaux qui proviennent de la putréfaction, étant convenablement disposés pour la génération d'animalcules, reçoivent chacun une âme différente, parce que l'Ame ne fait défaut nulle part. Cependant, comme une partie de ce corps est capable de la recevoir, et qu'une autre partie n'en est pas capable, les parties qui deviennent ainsi animées n'augmentent pas

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 257-258. — [2] Dans son traité *De la Quantité de l'âme* (32), saint Augustin déduit de ce principe qu'on ne morcelle pas l'âme d'un vermisseau en coupant son corps en plusieurs morceaux : « Si ergo satis perpexisti in hac similitudine *quomodo* » *possit dissecto corpore anima non secari*, accipe nunc quomodo » frusta ipsa corporis, quum anima secta non sit, vivere possint, » etc. » — [3] Nous lisons avec MM. Creuzer et Kirchhoff : οὐ γὰρ ἂν ἀπέθανε.

le nombre des âmes : car ces animalcules dépendent de l'Ame une en tant qu'elle reste une [c'est-à-dire de l'Ame universelle]. C'est comme en nous : quand on coupe quelques parties de notre corps, et que d'autres poussent à la place, notre âme abandonne les premières, et s'unit aux secondes en tant qu'elle reste une. Or l'Ame de l'univers demeure toujours une, et bien que, parmi les choses qui sont contenues dans cet univers, les unes soient animées, les autres inanimées, les puissances animiques n'en restent pas moins toujours les mêmes.

IX. Examinons maintenant comment il arrive que l'âme descende dans le corps, et de quelle manière ce fait a lieu: car il mérite aussi d'exciter notre étonnement et de provoquer notre attention[1].

Il y a pour l'âme deux manières d'entrer dans un corps. L'une a lieu quand l'âme, étant déjà dans un corps, subit une *métensomatose* (μετενσωμάτωσις), c'est-à-dire passe d'un corps aérien ou igné dans un corps terrestre, migration qu'on n'appelle pas ordinairement *métensomatose*, parce qu'on ne voit pas d'où l'âme vient ; l'autre manière a lieu quand l'âme passe de l'état incorporel dans un corps quel qu'il soit, et qu'elle entre ainsi pour la première fois en commerce avec un corps[2].

Il convient d'examiner ici ce qu'éprouve dans ce dernier cas l'âme qui, pure jusque-là de tout commerce avec le corps, s'entoure pour la première fois d'une substance de cette nature. De plus, il est juste, ou plutôt, il est nécessaire que nous commencions par l'Ame universelle.

Si nous disons que l'Ame entre dans le corps de l'univers

[1] Deuxième question : *Pour quelle cause et de quelle manière l'âme descend-elle dans le corps* (§ 9-17) ? *Voy.* ci-après le livre VIII qui a été composé avant celui-ci. — [2] *Voy.* ci-après § 15. *Voy.* aussi les *Éclaircissements* du tome I, p. 454.

et vient l'animer, c'est simplement pour expliquer notre pensée plus clairement; la succession que nous établissons ainsi entre ses actes est purement verbale[1]: car il n'y a jamais eu de moment où l'univers ne fût pas animé, où son corps existât sans l'Ame, où la matière subsistât sans avoir de forme[2]. Mais on peut séparer ces choses par la pen-

[1] *Voy.* ce que Plotin dit ci-dessus sur les mythes, p. 120-121. — [2] Sur la coexistence de la matière et de la forme, ainsi que su l'éternité du monde, *Voy.* t. I, p. 199 et 265. La question de savoir si Platon admettait ou non l'éternité du monde, comme Aristote, a donné lieu à de nombreuses controverses dont on trouvera le résumé dans les *Études sur le Timée* de M. H. Martin (t. II, p. 180-208) et dans les *Études sur la Théodicée de Platon et celle d'Aristote* de M. J. Simon (p. 73-78). Quant à l'interprétation que Plotin donne ici de la doctrine de Platon, elle remonte à Xénocrate et à ses disciples : « Parmi ceux, dit Aristote, qui prétendent ainsi que le monde est né et que pourtant il ne périra pas, » quelques-uns appellent à leur secours une excuse qui manque de » vérité. De même, disent-ils, que l'on trace certaines figures de » géométrie, sans prétendre qu'elles se soient jamais produites » dans la nature, mais pour aider l'intelligence de ceux qui les » voient construire, nous en usons de même dans nos discours sur » la génération, non pas que nous prétendions que les choses aient » commencé d'être, mais parce que nous voulons rendre l'enseignement plus facile, et faire mieux comprendre la nature des » choses. » (*Du Ciel*, I, 10, p. 279.) Plutarque dit aussi, en parlant des opinions de Xénocrate, de Crantor et de leurs disciples sur la formation de l'âme : « Tous ces philosophes s'accordent à penser » que l'âme n'est point née dans le temps et n'est point engendrée; » mais, suivant eux, elle a plusieurs facultés dans lesquelles Platon » divise son essence pour en faciliter l'étude, et c'est ainsi qu'en » paroles seulement, et non en réalité, il la suppose née et résultant d'un mélange; et de même, à les en croire, Platon connaissait fort bien que le corps du monde est éternel et n'a jamais été » engendré, mais, sachant combien il serait difficile d'embrasser par » la pensée l'économie du monde et l'ordre qui y règne, si l'on ne » supposait d'abord sa génération et le concours primitif des éléments générateurs, il comprit qu'il fallait suivre cette voie. » (*De la Formation de l'âme*, 3.)

sée et par la parole, parce que, dès qu'un objet est composé, il est toujours possible de l'analyser par la pensée et la parole. Voici ce qui est en réalité.

S'il n'y avait pas de corps, il ne pourrait y avoir pour l'Ame de *procession*, puisque le corps est le lieu naturel de son développement. Comme l'Ame doit s'étendre elle engendrera un lieu qui la reçoive, par conséquent, elle engendrera le corps. Or, le *repos* de l'Ame se fortifiant dans le Repos même[1], l'Ame ressemble à une lumière immense qui s'affaiblit en s'éloignant de son foyer, de sorte qu'au terme de son rayonnement, il n'y a plus qu'une ombre ; mais, en regardant cette ombre, l'Ame lui a donné une forme dès l'origine. En effet, il ne convenait pas que ce qui approche de l'Ame ne participât en rien à la Raison[2] aussi y a-t-il dans [la matière], cette ombre de l'Ame, une ombre de la Raison. L'univers est ainsi devenu une demeure belle et variée, que l'Ame universelle n'a pas privée de sa présence[3], sans cependant s'y incorporer ; elle a jugé l'univers tout entier digne de ses soins, et elle lui a ainsi donné autant d'être et de beauté qu'il était capable d'en recevoir, sans d'ailleurs rien perdre elle-même, parce qu'elle l'administre en demeurant au-dessus de lui dans le monde intelligible. De cette manière, en l'animant, elle lui accorde sa présence sans devenir sa propriété ; elle le domine et le possède sans être domi-

[1] Le Repos appartient à l'Intelligence et constitue un des Genres de l'être, selon Plotin. *Voy.* ci-dessus p. 174. — [2] *Voy.* ci-après, § 10. — [3] « Ce monde visible n'est autre chose que la demeure de Dieu, » c'est-à-dire de celle des puissances divines qui constitue la bonté. » (Philon, *De Somniis*, p. 648, éd. Mangey.) « Celui qui est venu dans la » grande cité du monde ne doit-il pas naturellement et nécessaire- » ment regarder Dieu comme un Père, un Créateur et un Monarque ? » En effet, Dieu ne s'est pas proposé de faire une œuvre d'art ; ce- » pendant, le monde est plein d'art, parce qu'il a été fait par un » être qui unit la sagesse à la bonté et à la perfection. » (Philon, *De Monarchia*, p. 217.)

née ni possédée par lui. L'univers est en effet dans l'Ame qui le contient, et il y participe tout entier : il y est comme un filet dans la mer, pénétré et enveloppé de tous côtés par la vie, sans pouvoir toutefois se l'approprier. Mais ce filet s'étend autant qu'il le peut avec la mer : car aucune de ses parties ne saurait être ailleurs qu'où elle est. Quant à l'Ame universelle, elle est immense de sa nature, parce qu'ele n'a pas une grandeur déterminée ; en sorte qu'elle embrasse par une seule et même puissance le corps entier du monde, et qu'elle est présente partout où il s'étend. Sans lui elle n'aurait nul souci de *procéder* dans l'étendue : car elle est par elle-même tout ce qu'il est dans son essence d'être. Ainsi, la grandeur de l'univers est déterminée par celle du lieu où l'Ame est présente ; et son étendue a pour limites celles de l'espace dans lequel il est vivifié par elle. L'ombre de l'Ame a donc une étendue déterminée par celle de la Raison qui rayonne de ce foyer de lumière ; et, d'un autre côté, cette Raison devait produire une étendue telle que son essence lui commandait de la produire[1].

X. Maintenant, revenons à ce qui a toujours été ce qu'il est. Embrassons par la pensée tous les êtres, comme l'air, la lumière, le soleil, la lune. Représentons-nous encore le soleil, la lumière, etc., comme étant toutes choses, sans oublier toutefois qu'il y a des choses qui occupent le premier rang, d'autres le second ou le troisième. Au sommet de cette série des êtres, concevons l'Ame universelle subsistant éternellement. Plaçons ensuite ce qui tient le premier rang après elle, et continuons ainsi jusqu'à ce que nous arrivions aux choses qui occupent le dernier rang, et qui sont en quelque sorte les dernières lueurs de la lumière que répand l'Ame ; représentons-nous ces choses comme une étendue d'abord ténébreuse, puis illuminée par la forme qui vient s'ajouter à un fond primitivement obscur. Ce fond est

[1] *Voy.* ci-dessus *Enn.* III, liv. VI, § 16, 17.

embelli par la Raison en vertu de la puissance que l'Ame universelle tout entière a par elle-même d'embellir la matière au moyen des raisons, comme les *raisons séminales* (οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι) façonnent et forment elles-mêmes les animaux et en font de petits mondes (μικροὶ κόσμοι). L'Ame donne à tout ce qu'elle touche une forme selon sa nature; elle produit sans conception adventice, sans les lenteurs de la délibération ni celles de la détermination volontaire. Sinon, elle n'agirait plus selon sa nature, mais selon les préceptes d'un art emprunté. L'art en effet est postérieur à la nature : il l'imite en produisant d'obscures et faibes imitations de ses œuvres, des jouets sans prix ni mérite, et il emploie d'ailleurs un grand appareil de machines pour produire ces images[1]. L'Ame universelle, au contraire, dominant les corps par la vertu de son essence, les fait *devenir* et *être* ce qu'elle veut : car les choses mêmes qui existent depuis le commencement ne peuvent opposer de résistance à sa volonté. Souvent, dans les choses inférieures, par suite de l'obstacle qu'elles se font les unes aux autres, la matière ne reçoit pas la forme propre que la raison [séminale] contient en germe[2]. Mais, comme l'Ame universelle produit la forme universelle, et que toutes choses y sont coordonnées ensemble, l'œuvre est belle parce qu'elle est réalisée sans peine ni obstacle. Il y a dans l'univers des temples pour les dieux, des maisons pour les hommes, et d'autres objets adaptés aux besoins des autres êtres. Que pouvait en effet créer l'Ame, sinon ce qu'elle a la puissance de créer? Comme le feu échauffe, comme la neige refroidit[3], l'Ame agit tantôt en elle-même, tantôt hors d'elle-même et sur d'autres objets. L'action que les êtres inanimés tirent d'eux-mêmes sommeille en quelque sorte en eux[4], et celle qu'ils

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 211-212. — [2] *Voy.* t. I, p. 102,190. — [3] *Voy.* la même comparaison dans le tome I, p. 263, note 3. — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 215, fin.

exercent sur les autres consiste à rendre semblable à eux-mêmes ce qui peut pâtir. C'est en effet le caractère commun de tout être de rendre le reste semblable à soi. Quant à l'Ame, la puissance qu'elle a d'agir soit en elle, soit sur les autres choses, est une faculté vigilante. Elle communique la vie aux êtres qui ne l'ont point par eux-mêmes, et la vie qu'ele leur communique est semblable à sa propre vie. Or, vivant dans la Raison, elle donne au corps une raison, qui est une image de celle qu'elle-même possède : en effet, ce qu'elle communique aux corps est une image de la vie. Elle leur donne également les formes (μορφαί) dont elle possède les raisons. Or, elle possède les raisons de toutes choses, même des dieux[1]. C'est pourquoi le monde contient toutes choses.

XI. Les anciens sages, qui voulaient se rendre les dieux présents en fabriquant des statues[2], me paraissent avoir bien pénétré la nature de l'univers : ils ont compris que l'essence de l'Ame universelle est facile à attirer partout, qu'elle peut être aisément rendue présente dans toute chose disposée pour recevoir son action et pour participer ainsi quelque peu à sa puissance. Or une chose est toujours disposée à subir l'action de l'Ame quand elle se prête

[1] Sur la différence des dieux et des démons, *Voy.* ci-dessus, p. 112. *Voy.* encore ci-après, § 11, fin. — [2] *Voy.* Jamblique (*De Mysteriis*, I, 19) et Proclus (*Scholia in Cratylum*, § 51, p. 21, Boissonade). M. Vacherot, dans son *Histoire de l'École d'Alexandrie* (t. II, p. 396), cite sur ce sujet un passage remarquable d'Olympiodore : « Qu'on ne croie pas que les philosophes adorent des idoles, des pierres, comme des divinités ; mais, comme nous sommes soumis aux conditions de la sensibilité, et que nous ne pouvons atteindre aisément à la puissance incorporelle et immatérielle, les images ont été inventées pour en éveiller ou en rappeler le souvenir : en regardant ces images naturelles, en leur rendant hommage, nous pensons aux puissances qui échappent à nos sens. » *Voy.* aussi le passage d'Hermès cité par saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 23.

comme un miroir à recevoir toute espèce d'image[1]. La Nature dans l'univers forme avec un art admirable tous les êtres à l'image des raisons qu'elle possède : dans chacune de ses œuvres la raison [séminale] unie à la matière, étant l'image de la raison supérieure à la matière [de l'idée][2], se rattache à la Divinité [à l'Intelligence] d'après laquelle elle a été engendrée, et que l'Ame universelle a contemplée pour créer[3]. Il était donc également impossible qu'il y eût ici-bas quelque chose qui ne participât pas de la Divinité, et que celle-ci descendît ici-bas : car elle est l'Intelligence, le Soleil qui brille là-haut. Considérons-la comme le *modèle de la Raison* (παράδειγμα τοῦ λόγου). Au-dessous de l'Intelligence est l'Ame, qui en dépend, qui subsiste par elle et avec elle. L'Ame tient à ce Soleil [l'Intelligence] : elle est l'*intermédiaire* par lequel les êtres d'ici-bas se rattachent aux êtres intelligibles, l'*interprète* (ἑρμηνευτική)[4] des choses qui descendent du monde intelligible dans le monde sensible et des choses du monde sensible qui remontent dans le monde intelligible. En effet les choses intelligibles ne sont pas éloignées les unes des autres : elles sont seulement distinguées par leur différence et leur constitution; elles sont chacune en elle-même, sans aucune rela-

[1] *Voy.* le développement de cette comparaison ci-dessus, p. 156. — [2] *Voy.* t. I, p. 249, note 2. — [3] *Ibid.*, p. 191-194. *Voy.* encore *Enn.* III, liv. VIII, § 3 et 4. — [4] Cette expression signifie que l'Ame universelle est l'*image* et la *parole* de l'Intelligence, comme l'Intelligence elle-même est l'*image* et la *parole* de l'Un : « L'Ame est la » parole et l'acte de l'Intelligence, comme l'Intelligence est la parole » [le Verbe] de l'Un. » (*Enn.* V, liv. I, § 6.) Dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (t. II, p. 441), M. Ravaisson fait remarquer à ce sujet que, selon saint Grégoire le Thaumaturge, saint Basile, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène, saint Augustin, etc., ces diverses qualifications ne conviennent pas moins au Saint-Esprit à l'égard du Fils qu'au Fils à l'égard du Père. *Voy.* Denis Petau, *Dogmata theologica*, t. II, p. 679, 681. *Voy.* encore ci-après, p. 297, note 1.

tion avec le lieu ; elles sont à la fois unies et distinctes. Les êtres que nous appelons des dieux méritent d'être regardés comme tels parce que jamais ils ne s'écartent des intelligibles, qu'ils sont suspendus à l'Ame universelle considérée dans son principe, au moment même où elle sort de l'Intelligence. Ainsi, ces êtres sont des dieux en vertu même du principe auquel ils doivent leur existence, et parce qu'ils se livrent à la contemplation de l'Intelligence, dont l'Ame universelle elle-même ne détache point ses regards.

XII. Si les âmes humaines se sont élancées d'en haut ici-bas, c'est qu'elles ont contemplé leurs images [dans la matière] comme dans le miroir de Bacchus [1] ; cependant elles ne sont pas séparées de leur principe, de leur intelligence : car leur intelligence ne descend pas avec elles [2], en sorte que, si leurs pieds touchent la terre, leur tête s'élève au-dessus du ciel [3]. Elles descendent d'autant plus bas que le

[1] D'après un mythe antique, Bacchus, s'étant contemplé dans un miroir et ayant été charmé de sa beauté, avait formé la nature à son image. Appliquant ce symbole aux âmes humaines, on disait qu'elles s'étaient elles-mêmes contemplées dans le miroir de Bacchus, et que, s'étant éprises d'amour pour leur image, elles étaient descendues dans des corps. Ce mythe est lié à celui de Narcisse auquel Plotin a fait allusion dans le tome I, p. 110. *Voy.* sur ce sujet M. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 279 de la trad. de M. Guigniaut. — [2] *Voy.* ci-après le livre VIII, § 8. Le P. Thomassin cite ce passage dans ses *Dogmata theologica* (t. I, p. 144), et il fait observer avec raison que cette théorie rend inutile la réminiscence : « Si dum anima corpus mortale hic vegetat, apice interim sui, seu » mente, connectitur interestque intelligibili *idearum* mundo, quas » *æternas rationes* vocat Augustinus [*De divers. quæstionibus*, § 46], » quid opus est vel priorem corporibus vitam, vel residuam illinc » reminiscentiam comminisci, quum possit mens sese ad æternas » rationes et veri ideas semper præsentes advertere, et ibi coram » videre atque intueri ea vera, quæ sedulo interrogatori tam fide- » liter respondent? » — [3] C'est une allusion à ce vers d'Homère sur la Discorde :

Οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη, καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

(*Iliade*, IV, vers 448.)

corps sur lequel leur partie intermédiaire[1] doit veiller a plus besoin de soins. Mais Jupiter, leur père, prenant pitié de leurs peines, a fait leurs liens mortels[2]; il leur accorde du repos à certains intervalles, en les délivrant du corps, afin qu'elles puissent revenir habiter la région où l'Ame universelle demeure toujours, sans incliner vers les choses d'ici-bas[3]. En effet, ce que l'univers possède actuellement lui suffit et lui suffira toujours, puisqu'il a une durée réglée par des raisons éternelles et immuables, et que, lorsqu'une période est finie, il recommence à en parcourir une autre où toutes les vies sont déterminées conformément aux idées[4]. Par là, les choses d'ici-bas étant soumises aux choses intelligibles, tout est subordonné à une Raison unique, soit pour la *descente*, soit pour l'*ascension des âmes* (ἔν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις), soit pour leurs actes en général. Ce qui le prouve, c'est l'accord qui existe entre l'ordre universel et les mouvements des âmes qui, en descendant ici-bas, se conforment à cet ordre sans en dépendre, et sont parfaitement en harmonie avec le mouvement circulaire du ciel : c'est ainsi que les actions, les fortunes, les destinées trouvent toujours leurs signes dans les figures formées par les astres[5]. C'est là ce concert dont le son est, dit-on, si mélodieux, et que les anciens exprimaient symboliquement par l'harmonie musicale[6]. Or, il n'en pourrait

[1] *Voy.* t. I, p. 262, note 2. — [2] Jupiter est appelé le Père des âmes parce qu'il représente l'Ame universelle, dont procèdent les âmes particulières (*Enn.* V, liv. VIII, § 13). Cette phrase a été citée par S. Augustin dans un passage de la *Cité de Dieu* que nous avons donné dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 434, note 4. — [3] *Voy.* t. I, p. 275-276. — [4] *Voy. Enn.* V, liv. VII, § 1. — [5] *Voy.* t. I, p. 174-178, 464-466. — [6] Dans la *République* (liv. X, p. 617; t. X, p. 286 de la trad. de M. Cousin), Platon, décrivant le fuseau des Parques et les huit cercles concentriques qui ont pour axe la tige du fuseau, c'est-à-dire les huit cercles célestes traversés par l'axe du monde, dit que sur le rebord supérieur de chacun de ces cercles est assise une sirène qui fait entendre un son continu et toujours le même, et que

être ainsi si toutes les actions et toutes les passions de l'univers n'étaient réglées par des raisons qui déterminent ses périodes, les rangs des âmes, leurs existences, les carrières qu'elles parcourent dans le monde intelligible, ou dans le ciel, ou sur la terre. L'Intelligence universelle reste toujours au-dessus du ciel, et demeurant là tout entière, sans sortir d'elle-même, elle rayonne dans le monde sensible par l'intermédiaire de l'Ame qui, placée près d'elle, reçoit l'impression de l'idée et la transmet aux choses inférieures, tantôt d'une façon immuable, tantôt d'une manière variée, mais réglée cependant[1]. Les âmes ne descendent pas toujours également ; elles descendent tantôt plus bas, tantôt moins bas, mais toujours dans le même genre d'êtres [dans le genre des êtres vivants][2]. *Chaque âme entre dans le corps qui est préparé pour le recevoir, et qui est tel ou tel, selon la nature à laquelle l'âme est devenue semblable par sa disposition* (καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως) : car, selon que l'âme est devenue semblable à la nature d'un homme ou à celle d'une brute, elle entre dans tel ou tel corps[3].

XIII. Ce qu'on appelle l'inévitable Nécessité et la Justice divine[4] consiste dans l'empire de la Nature qui fait passer chaque âme avec ordre dans l'image corporelle qui est devenue l'objet de son affection et de sa disposition principale. Aussi l'âme se rapproche-t-elle par sa forme tout entière de l'objet vers lequel la porte sa disposition intérieure : c'est ainsi qu'elle est conduite et introduite où elle doit aller ; non qu'elle soit forcée de descendre à tel moment dans tel corps, mais, à un instant fixé, elle descend comme d'elle-même (οἷον αὐτομάτως) et entre où il faut. Chacune a son heure : quand cette heure arrive, l'âme descend comme

ces huit sons simultanés forment *une seule harmonie*. *Voy.* à ce sujet M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 36-39.

[1] *Voy.* t. I, p. 191. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, t. I, p. LXXX. — [3] *Voy.* t. I, p. 385-387. — [4] *Voy.* ci-dessus p. 52, note 1, et ci-après § 24.

si un héraut l'appelait, et pénètre dans le corps préparé pour la recevoir, comme si elle était subjuguée et mise en mouvement par les forces et les attractions puissantes dont la magie fait usage[1]. C'est de la même manière que, dans un animal, la nature administre tous les organes, meut ou engendre chaque chose dans son temps, fait pousser la barbe ou les cornes, donne à l'être des penchants et des pouvoirs particuliers, lorsqu'ils deviennent nécessaires[2]; c'est de la même manière enfin que, dans les plantes, elle produit les fleurs ou les fruits au moment convenable. La descente des âmes dans les corps n'est ni volontaire ni forcée : elle n'est pas volontaire, puisqu'elle n'est pas choisie et consentie par les âmes; elle n'est pas forcée, en ce sens que celles-ci n'obéissent qu'à une impulsion naturelle, comme on est porté soit au mariage, soit à l'accomplissement de certains actes honnêtes, plutôt par instinct que par raisonnement. Cependant, il y a toujours quelque chose de fatal pour chaque âme : celle-ci accomplit sa destinée à tel moment, celle-là à tel autre moment ; de même, l'Intelligence supérieure au monde a aussi quelque chose de fatal dans son existence, puisqu'elle a elle-même sa destinée, qui est de demeurer dans le monde intelligible et d'en faire rayonner sa lumière. C'est ainsi que les individus viennent ici-bas en vertu de la loi commune à laquelle ils sont soumis. Chacun en effet porte en lui-même cette loi commune, loi qui

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 24, 40, 43, et liv. IX, § 3. — [2] *Voy.* t. I, p. 189, note 4. On trouve la même idée dans saint Augustin : « On » peut dire en un sens que, dès qu'il a été conçu, l'enfant possède » tout ce qu'il doit acquérir : il le possède idéalement et en puis- » sance, mais non en fait, de même que toutes les parties du corps » humain sont contenues dans la semence, quoique plusieurs man- » quent aux enfants déjà nés, les dents, par exemple, et autres » parties analogues. C'est dans cette raison séminale de la matière » qu'est renfermé tout ce qu'on ne voit pas encore, tout ce qui » doit paraître un jour. » (*Cité de Dieu*, XXII, 16 ; t. IV, p. 311 de la trad. de M. Saisset.)

ne tire point sa force du dehors, mais qui la trouve dans la nature de ceux qui lui sont soumis, parce qu'elle est innée en eux. Aussi, tous accomplissent d'eux-mêmes ses prescriptions au temps marqué parce que cette loi les pousse à leur but, parce que, puisant sa force en ceux-là mêmes auxquels elle commande, elle les presse, les stimule et leur inspire le désir de se rendre où les appelle intérieurement leur vocation.

XIV. Par là ce monde, qui déjà renferme beaucoup de lumières et qui est illuminé par des âmes, se trouve encore orné par les diverses beautés qu'il tient d'êtres divers[1]; il reçoit ses beautés soit des dieux intelligibles, soit des autres intelligences qui lui donnent les âmes. C'est probablement ce qu'indique d'une façon allégorique le mythe suivant :

Prométhée ayant formé une femme[2], les autres dieux l'ornèrent; ce morceau d'argile, après avoir été pétri avec de l'eau, fut doué de la voix humaine et reçut une forme semblable à celle des déesses ; puis Vénus, les Grâces et les autres dieux lui firent chacun un don. Aussi cette femme fut-elle appelée *Pandore*, parce qu'elle avait reçu des *dons*, et que *tous* les dieux lui avaient donné. Tous, en effet, firent un présent à ce morceau d'argile déjà façonné par une espèce de Providence (παρὰ προμηθείας[3] τινός). Si l'on dit

[1] ὁ κόσμος ἐπικοσμεῖται ἐπὶ τοῖς προτέροις ἄλλους κόσμους. Le mot κόσμος signifiant à la fois *monde* et *beauté*, il y a dans cette phrase un jeu de mots intraduisible. — [2] Le mythe de Pandore a été raconté diversement par les anciens. Il n'est donc pas étonnant que Plotin s'écarte ici du récit d'Hésiode, auquel il fait allusion. Nous avons déjà montré (t. I, p. 508, note 2) que les Gnostiques s'étaient aussi servis de ce mythe en le transformant complétement. — [3] Le mot προμηθεία, *Providence*, fait allusion au nom Προμηθεύς, *prévoyant*. Ainsi, *Prométhée* est ici considéré comme un Dieu dans lequel est personnifiée la *Providence*. Cette idée a été développée par Olympiodore qui dit, dans son *Commentaire sur le Gorgias*, que Prométhée est la puissance qui préside à la descente des âmes raisonnables sur la terre.

qu'Epiméthée rejette le don de Prométhée, n'est-ce pas pour indiquer qu'il vaut mieux vivre dans le monde intelligible[1] ? Quant au créateur de Pandore, il est lié, parce qu'il semble attaché à son œuvre. Mais ce lien est tout extérieur, et il est brisé par Hercule, parce que celui-ci possède une force libératrice.

Qu'on interprète de cette manière ou d'une autre le mythe de Pandore, il est constant qu'il indique les dons que le monde a reçus, et sa signification est d'accord avec notre doctrine.

XV. En descendant du monde intelligible, les âmes viennent d'abord dans le ciel, et elles y prennent un corps au moyen duquel elles passent même dans des corps terrestres, selon qu'elles s'avancent plus ou moins loin [hors du monde intelligible]. Il en est qui vont du ciel dans des corps d'une nature inférieure ; il en est aussi qui passent d'un corps dans un autre. Ces dernières n'ont plus la force de remonter au monde intelligible parce qu'elles ont oublié ; elles sont appesanties par le fardeau qu'elles traînent avec elles. Or les âmes diffèrent soit par les corps auxquels elles sont unies, soit par leurs destinées diverses, soit par leur genre de vie, soit enfin par leur nature primitive. Différant ainsi les unes des autres sous tous ces rapports ou sous quelques-uns seulement, les âmes ou succombent ici-bas au Destin, ou tantôt y sont soumises et tantôt s'en affranchissent, ou bien, tout en supportant ce qui est nécessaire, conservent la liberté de se livrer aux actes qui leur sont propres et vivent d'après une autre loi, d'après l'ordre qui régit tout l'univers. Cet ordre embrasse toutes les raisons [séminales] et toutes les causes, les mouvements des âmes

[1] Ici Plotin s'écarte encore d'Hésiode en faisant d'Épiméthée un sage. On trouve la même idée dans Himérius (*Himerii eclogæ*, p. 745, éd. Wernsdorf). Le mythe de Pandore a encore été interprété de diverses manières par Plutarque (*De audiendis poetis*, p. 23), Julien (*Discours* VI, p. 194), Thémistius (*Orationes*, XXVI, p. 338).

et les lois divines ; il est d'accord avec ces lois, il emprunte d'elles ses principes et relie à elles toutes les choses qui en sont les conséquences ; il maintient impérissables toutes les essences qui peuvent se conserver elles-mêmes conformément à la constitution du monde intelligible ; il conduit les autres êtres où les appelle leur nature, de telle sorte que, s'ils descendent çà ou là, il y a une cause qui leur assigne telle position, telle condition[1].

XVI. Les châtiments qui frappent justement les méchants doivent donc être rapportés à cet ordre qui régit toutes choses comme la convenance l'exige. Quant aux maux qui semblent frapper les bons contre toute justice, accidents, misère, maladies, on peut dire que ce sont les conséquences de fautes antérieures. Car ces maux sont étroitement liés au cours des choses, et y ont même leurs *signes*[2], en sorte qu'ils paraissent arriver selon la Raison [de l'univers]. Il faut cependant admettre qu'ils ne sont pas produits par des *raisons naturelles* (λόγοι φυσικοί), qu'ils ne sont pas dans les vues de la Providence, qu'ils en sont seulement les conséquences accidentelles[3]. Ainsi, qu'une maison vienne à tomber, elle écrase celui qui est dessous, quel qu'il soit d'ailleurs ; ou bien encore, qu'un mouvement régulier fasse avancer deux choses ou même une seule, il brise ou écrase ce qu'il rencontre. Ces accidents, qui semblent injustes, ne sont pas des maux pour celui qui les souffre, si l'on considère comment ils se rattachent à l'ordre salutaire de l'univers ; peut-être même constituent-ils de justes peines, et sont-ils l'expiation de fautes antérieures. Il ne faut pas croire qu'il y ait dans l'univers une série d'êtres qui obéisse à l'ordre, et une autre série qui reste abandonnée au hasard et au caprice : si tout arrive par des causes et des conséquences naturelles, conformément à une seule raison,

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 64. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 13-14. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 82-83.

à un seul ordre, les plus petites choses doivent rentrer dans cet ordre et s'y rattacher[1]. L'injustice faite à autrui est une injustice pour celui qui la commet et doit lui attirer un châtiment; mais, par la place qu'elle tient dans l'ordre universel, ce n'est pas une injustice, même pour celui qui la souffre[2]; il fallait qu'il en fût ainsi : si c'est un homme vertueux qui est victime de cette injustice, elle ne peut avoir pour lui qu'une fin heureuse. On ne doit pas croire que cet ordre universel ne soit ni juste ni divin, mais admettre au contraire que la justice distributive s'y exerce avec une convenance parfaite. Si certaines choses semblent blâmables, c'est qu'elles arrivent par des causes secrètes que nous ignorons[3].

[1] On trouve les mêmes idées dans saint Augustin : « Quidquid » casu fit, temere fit; quidquid temere fit, non fit providentia. Si » ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mun- » dus administratur. Si non providentia universus mundus admi- » nistratur, est ergo aliqua natura atque substantia quæ ad opus » providentiæ non pertineat. Omne autem quod est, in quantum « est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cujus participatione » sunt bona cetera quæcunque sunt; non per aliud, sed per seipsum » bonum est, quam divinam etiam Providentiam vocamus. *Nihil* » igitur *casu fit in mundo.* Hoc constituto, consequens videtur ut » quidquid in mundo geritur, partim divinitus geratur, partim » nostra voluntate. Deus enim quovis homine optimo et justissimo » longe atque incomparabiliter melior et justior est. Justus au- » tem regens et gubernans universa, *nullam pœnam sinit cui- » quam immerito infligi, nullum præmium immerito dari,* etc. » (S. Augustin, *De divers. quæstionibus*, § 24.)— [2] *Voy.* ci-dessus, p. 51, note 3. — [3] « Fieri potest ut per malum hominem divina Providentia et » puniat et opituletur... Sed quum *omnis tribulatio aut pœna im- » piorum sit, aut exercitatio justorum,* quia eadem tribula et pa- » leas concidit et frumenta paleis exuit, unde tribulatio nomen » accepit; rursus, quum pax et quies a molestiis temporalibus et » bonos lucretur et corrumpat malos : omnia hæc divina Providentia » pro meritis moderatur animarum. Sed tamen non sibi eligunt » boni ministerium tribulationis, nec mali amant pacem. Quare ipsi » quoque, per quos id agitur quod ignorant, non justitiæ, quæ

XVII. Les âmes vont d'abord du monde intelligible dans le ciel. Voici la raison qu'on en peut donner. Si le ciel est le meilleur lieu du monde sensible, il doit être le plus voisin des limites du monde intelligible. Les corps célestes sont donc les premiers qui reçoivent les âmes, étant les plus propres à les recevoir. Le corps terrestre n'est animé que le dernier, et n'est propre qu'à recevoir une âme inférieure, parce qu'il est plus éloigné de la nature incorporelle. Toutes les âmes illuminent d'abord le ciel, et y répandent leurs premiers et leurs plus purs rayons ; le reste est éclairé par des puissances inférieures. Il est des âmes qui, descendant plus bas, éclairent les choses sublunaires ; mais elles ne gagnent pas à s'éloigner autant de leur origine.

Qu'on s'imagine un centre, autour de ce centre un cercle lumineux qui en rayonne, puis autour de ce cercle un second cercle lumineux aussi, mais lumière de lumière (φῶς ἐκ φωτός)[1] ; ensuite, au delà et en dehors de ces deux cercles, un autre cercle, qui n'est plus un cercle de lumière, mais qui est seulement éclairé par une lumière

» refertur ad Deum, sed malevolentiæ suæ mercedem accipiunt. » Quemadmodum nec bonis imputatur, quod ipsis prodesse volen- » tibus nocetur alicui, sed bono animo benevolentiæ præmium tri- » buitur ; ita etiam cetera creatura pro meritis animarum rationa- » lium vel sentitur, vel latet, vel molesta, vel commoda est. Summo » enim Deo cuncta bene administrante quæ fecit, *nihil inordina- » tum in universo, nihil injustum est, sive scientibus sive nes- » cientibus nobis.* Sed in parte offenditur anima peccatrix ; tamen » quia pro meritis ibi est, ubi talem esse decet, et ea patitur quæ » talem pati æquum est, universum regnum Dei nulla sua fœditate » deformat. » (S. Augustin, *De diversis quæstionibus*, § 27.)

[1] La remarque que nous avons faite ci-dessus (p. 288, note 4), pour le terme d'*interprète* employé par Plotin en parlant de l'Ame universelle, s'applique également ici à l'expression *lumière de lumière*. C'est surtout dans l'*Ennéade* V (liv. I, § 2 et suiv.) que Plotin se sert pour l'Ame universelle d'expressions usitées chez les Chrétiens pour l'Esprit-Saint; ainsi il dit : « L'Ame universelle a produit » tous les animaux *en leur soufflant un esprit de vie*, etc. »

étrangère, faute de lumière qui lui soit propre. Il y a en effet [en dehors des deux cercles] un rhombe ou plutôt une sphère qui reçoit sa lumière du second cercle, et qui la reçoit d'autant plus vive qu'elle en est plus proche[1]. La grande lumière [l'Intelligence] répand sa clarté en demeurant en elle-même, et la clarté qui rayonne d'elle [sur l'Ame] est la Raison. Les autres âmes rayonnent aussi, les unes en restant unies à l'Ame universelle, les autres en descendant plus bas pour mieux éclairer les corps auxquels elles accordent leurs soins; mais ces soins sont pénibles. Comme le pilote qui dirige son navire sur les flots agités s'oublie, dans l'effort de son travail, au point de ne pas voir qu'il s'expose à périr avec le navire dans le naufrage; de même, les âmes sont entraînées [dans le gouffre de la matière] par l'attention qu'elles accordent aux corps qu'elles gouvernent[2]; ensuite, elles sont enchaînées à leur destinée, comme fascinées par un attrait magique, mais réellement retenues par les liens puissants de la Nature. Si chaque corps était parfait comme l'univers, il se suffirait complétement à lui-même, il n'aurait à craindre aucun danger, et l'âme qui y est présente, au lieu d'y être présente, pourrait lui communiquer la vie sans quitter le monde intelligible.

XVIII[3]. L'âme emploie-t-elle le raisonnement avant d'en-

[1] Le centre ou foyer de lumière représente l'Un ; le premier cercle de lumière, l'Intelligence divine; le second cercle de lumière, l'Ame universelle qui reçoit de l'Intelligence les idées ; et la sphère illuminée par le second cercle de lumière, le monde sensible auquel l'Ame universelle communique la vie par les raisons séminales. *Voy.* ci-dessus, § 10, p. 287. — [2] Nous lisons ici avec MM. Creuzer et Kirchhoff καὶ τοῖς ἑαυτῶν au lieu de ἐφ' ἑαυτῶν, qui paraît être la leçon adoptée par Ficin. La comparaison employée ici par Plotin est empruntée à Numénius. *Voy.* les fragments de ce philosophe dans le tome I, p. CIII-CIV.

[3] TROISIÈME QUESTION : *L'âme fait-elle usage de la Raison discursive quand elle est hors du corps?*

trer dans le corps et après en être sortie ? Non : c'est quand elle est dans un corps qu'elle raisonne, parce qu'elle est incertaine, embarrassée, affaiblie : car, avoir besoin de raisonner pour arriver à une connaissance complète trahit toujours l'affaiblissement de l'intelligence[1]. Le raisonnement intervient dans les arts quand l'artiste hésite devant quelque obstacle; mais, là où il n'y a pas défaut dans la matière, l'art la maîtrise et produit son œuvre instantanément[2].

Mais [dira-t-on], si les âmes ne raisonnent pas là-haut, elles ne seront plus raisonnables. — Elles sont raisonnables, parce qu'elles peuvent bien pénétrer l'essence d'une chose, quand l'occasion l'exige. Voici d'ailleurs l'idée qu'il faut se faire du raisonnement : si l'on admet qu'il consiste dans une disposition qui dérive toujours de l'Intelligence, dans un acte immanent, un reflet de cette puissance dans les âmes, celles-ci raisonnent aussi dans le monde intelligible; mais alors elles n'ont aucun besoin du langage[3]. De même, quand elles

[1] Sur la différence de la Raison discursive et de l'Intelligence, *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 326-328. La doctrine de Plotin sur ce point est fort bien résumée dans le passage suivant de saint Augustin : « Ita fortasse Ratiocinatio nominatur, ut *Ratio sit* » *quidum mentis aspectus, Ratiocinatio* autem *rationis inquisitio,* » id est aspectus illius per ea quæ aspicienda sunt motu. Quare » ista opus est *ad quærendum,* illa *ad videndum.* Itaque quum ille » mentis aspectus, quem Rationem vocamus, conjectus in rem ali- » quam videt illam, *scientia* nominatur. » (*De Quantitate animæ*, 27.) — [2] *Voy.* ci-après liv. IV, § 12. — [3] « *Ces saints anges n'apprennent* » *pas à connaître Dieu par des paroles sensibles, mais par la pré-* » *sence même de la parole immuable de la vérité,* c'est-à-dire par le » Verbe, Fils unique de Dieu... C'est encore ainsi qu'ils connaissent » les créatures, non en elles-mêmes, mais dans la sagesse de Dieu » comme dans l'art qui les a produites; par conséquent, ils se con- » naissent mieux en Dieu qu'en eux-mêmes... Or, il y a une grande » différence entre *connaître une chose dans la raison qui est la* » *cause de son être,* ou *la connaître en elle-même;* comme on connaît » autrement les figures des mathématiques en les contemplant par

BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE LYON 1894

habitent dans le ciel, elles n'ont pas non plus recours à la parole, comme le font celles qui sont ici-bas, par suite de leurs besoins et de leurs incertitudes. Elles agissent avec ordre et conformément à la nature, sans rien prescrire, sans délibérer. Elles se connaissent les unes les autres par une simple intuition (ἐν συνέσει), comme il nous arrive ici-bas de connaître nos semblables sans qu'ils nous parlent et par la seule vertu du regard[1]. Là-haut, tout corps est pur et transparent : chacun est tout œil ; rien n'est caché ni simulé ; avant que vous ayez parlé, votre pensée est déjà connue[2]. Quant aux démons et aux êtres animés qui habitent l'air, on peut croire qu'ils se servent de la voix : car ils sont des êtres vivants (ζῶα)[3].

» l'esprit qu'en les voyant tracées sur le sable, ou comme la justice » est autrement représentée dans la vérité immuable que dans l'âme » du juste. Il en est ainsi de tous les objets de la connaissance... » Toutes ces merveilles de la création sont autrement connues des » anges dans le Verbe de Dieu, où elles ont leurs causes et leurs rai- » sons éternellement subsistantes et selon lesquelles elles ont été » faites, qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes. Ici, con- » naissance obscure qui n'atteint que les ouvrages de l'art ; là, con- » naissance claire qui atteint l'art lui-même. » (*Cité de Dieu*, XI, 29 ; t. II, p. 317 de la trad. de M. Saisset.)

[1] « Il est fort possible et fort croyable que dans l'autre vie nous » verrons de telle façon les corps du ciel nouveau et de la terre » nouvelle que nous y découvrirons Dieu présent partout, non » comme aujourd'hui, où ce qu'on peut voir de lui se voit en quel- » que sorte par les choses créées,... mais *comme nous voyons main- » tenant la vie des hommes qui se présentent à nos yeux.* Nous ne » croyons pas qu'ils vivent, nous le voyons. » (S. Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 29 : t. IV, p. 359 de la trad. de M. Saisset.) — [2] « Et nos » pensées aussi deviendront visibles, etc. » (S. Augustin, *ibid.*) — [3] Ce passage est cité par Hermias dans son *Commentaire sur le Phèdre* (p. 94) : « Plotin, dans le premier livre des *Questions sur » l'âme*, dit avec raison que les démons qui habitent dans les airs » se servent de la voix : car le choc imprimé à l'air constitue la » voix. » *Voy.* encore sur ce sujet M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 144.

XIX[1]. Faut-il admettre que [dans l'âme] *l'indivisible* et *le divisible* forment une seule et même chose, comme s'ils étaient mélangés ensemble? ou bien doit-on considérer sous un autre point de vue la distinction de l'indivisible et du divisible, regarder le premier comme la partie supérieure de l'âme, et l'autre comme la partie inférieure, absolument de la même manière que nous disons qu'une partie de l'âme est raisonnable et l'autre irraisonnable? Pour résoudre cette question, il faut examiner ce que sont la divisibilité et l'indivisibilité de l'âme.

Quand Platon dit que l'âme est *indivisible*, il parle absolument; quand il affirme qu'elle est *divisible*, c'est relativement [au corps]. Il dit en effet qu'elle *devient* divisible dans les corps et non qu'elle *est devenue* telle[2]. Voyons donc comment, par sa nature, le corps a besoin de l'âme pour vivre, et quelle nécessité il y a que l'âme soit présente au corps tout entier.

Toute *puissance sensitive*, par cela même qu'elle sent par le moyen du corps tout entier, arrive à se diviser : car, puisqu'elle est présente partout, on peut dire qu'elle est divisée; mais comme, d'un autre côté, elle se manifeste tout entière partout, on ne peut dire qu'elle soit divisée réellement; on doit se borner à affirmer qu'elle devient divisible dans les corps. — Elle n'est divisée que dans le tact, objectera-t-on peut-être? — Nous répondrons qu'elle l'est aussi dans les autres sens (puisque c'est toujours le corps qui la reçoit), mais qu'elle l'est moins. Il en est de même de la *puissance végétative et nutritive*; et si la *concupiscence* réside dans le foie, la *colère* dans le cœur, ces appétits sont soumis aux mêmes conditions[3]. Peut-être d'ailleurs le corps

[1] QUATRIÈME QUESTION : *Comment l'âme est-elle à la fois divisible et indivisible?* — [2] *Voy.* le passage du *Timée* cité ci-dessus, p. 260, note 1. — [3] *Voy.* ci-après pour l'appétit irascible, § 23, p. 311, et livre IV, § 20; pour l'appétit concupiscible, livre IV, § 28.

ne reçoit-il pas ces appétits dans ce mélange, ou les reçoit-il d'une autre façon, de telle sorte qu'ils résultent de quelqu'une des choses que le corps tient de l'âme par participation. Quant à la *raison* et à l'*intelligence*, elles ne se communiquent pas au corps, parce qu'elles n'ont pas besoin des organes pour accomplir leurs fonctions ; au contraire, elles ne trouvent en eux qu'un obstacle à leurs opérations[1].

Ainsi, *l'indivisible* et *le divisible* sont dans l'âme deux parties distinctes, et non deux choses mélangées ensemble de manière à n'en constituer qu'une seule ; ils forment un tout composé de deux parties qui sont pures chacune et séparables l'une de l'autre par la puissance qui est propre à chacune d'elles[2]. Si donc la partie qui devient divisible dans le corps reçoit de la partie supérieure la puissance d'être indivisible, cette même partie peut être à la fois divisible et indivisible, comme étant mélangée à la fois de la nature divisible et de la puissance [d'être indivisible] qu'elle reçoit de la partie supérieure.

XX[3]. Les parties de l'âme que nous venons de nommer et les autres parties de l'âme sont-elles dans un lieu, ou les unes sont-elles dans un lieu, et les autres n'y sont-elles pas? Si certaines parties sont dans un lieu, où sont-elles et comment y sont-elles? ou bien aucune partie n'est-elle dans un lieu? Telles sont les questions que nous avons maintenant à résoudre. En effet, si nous n'assignons aucun lieu pour siége à chacune des parties de l'âme, si nous admettons qu'elles ne sont nulle part, pas plus dans le corps que

[1] *Voy.* les passages de Bossuet cités dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 344-346, notes. — [2] Nous lisons avec M. Kirchhoff χωρὶς τῇ δυνάμει.

[3] Cinquième question : *Quels sont les rapports de l'âme avec le corps* (§ 20-23)? *Voy.* les fragments d'Ammonius Saccas (*Union de l'âme et du corps*, t. I, p. xcv), et de Porphyre (*Principes de la théorie des intelligibles*, § xxi, xxii, t. I, p. lxiv).

hors du corps, celui-ci restera inanimé, et nous ne pourrons expliquer comment ont lieu les opérations qui se produisent à l'aide des organes. Si, d'un autre côté, nous assignons une place dans le corps à certaines parties de l'âme sans en assigner à d'autres, celles auxquelles nous n'assignerons pas de place sembleront n'être pas en nous, par conséquent notre âme paraîtra n'être pas en nous tout entière.

Il ne faut admettre ni qu'une partie de l'âme, ni que l'âme tout entière est dans le corps comme *dans un lieu* (ἐν τόπῳ). En effet, le lieu a pour propriété de contenir, et de contenir un corps (περιεκτικὸν σώματος); or, là où chaque chose est divisée, il est impossible que le tout soit dans chaque partie; mais, l'âme n'est pas corps, et elle contient le corps plutôt qu'il ne la contient[1].

Elle n'y est pas non plus comme *dans un vase* (ἐν ἀγγείῳ) : car, dans ce cas, le corps serait inanimé, qu'il contînt l'âme comme un *vase* ou comme un *lieu*. Dira-t-on que l'âme est en quelque sorte concentrée en elle-même et communique au corps quelque chose d'elle-même par une *transmission de proche en proche* (διαδόσει τινί)[2]? Alors ce qu'elle communiquera à ce *vase* sera autant de perdu pour elle.

D'ailleurs le *lieu* (en prenant ce mot dans son sens propre) est incorporel, par conséquent, n'est pas un corps. Quel besoin aurait-il donc de l'âme? En outre [si l'âme est dans le corps comme dans un *lieu*], le corps approchera de l'âme par sa surface et non par lui-même[3]. On peut encore faire beaucoup d'autres objections à ceux qui placent l'âme dans le corps comme dans un lieu. Dans cette

[1] *Voy.* les fragments d'Ammonius Saccas et de Numénius traduits dans le tome I (p. XCIV, C), ainsi que les passages d'Aristote et de Posidonius cités dans le tome I, p. XCI, note 2, et p. 358, note 2. — [2] Plotin fait ici allusion au système des Stoïciens. *Voy.* ci-dessus p. 258, note 2. — [3] *Voy.* t. I, p. LXIII, note 3.

hypothèse, en effet, le lieu devra être porté avec la chose dans laquelle il sera; quelle sera d'ailleurs la chose qui portera le lieu avec elle? Ensuite, si l'on définit le corps un *intervalle* (διάστημα), il sera encore moins vrai de dire que l'âme est dans le corps comme dans un lieu: car l'intervalle doit être vide; or le corps n'est pas le vide, il est dans le vide.

L'âme ne sera pas non plus dans le corps comme [une qualité] *dans un sujet* (ἐν ὑποκειμένῳ) : car l'attribut d'un sujet en est une simple affection (πάθος), comme une couleur, une figure; or l'âme est séparable du corps.

Elle ne sera pas non plus dans le corps comme *la partie dans le tout* (μέρος ἐν ὅλῳ) : car l'âme n'est pas une partie du corps. Dira-t-on qu'elle est une partie du *tout vivant?* Il restera toujours à déterminer comment elle est dans le tout : car elle n'y sera pas comme le vin est dans une amphore, ou comme un vase est dans un autre, ni comme une chose est en elle-même.

Elle ne sera pas non plus dans le corps comme *le tout dans les parties:* il serait ridicule d'appeler l'âme un tout, et le corps les parties de ce tout.

Elle ne sera pas non plus dans le corps comme *la forme dans la matière* (εἶδος ἐν ὕλῃ) : car la forme engagée dans la matière n'est pas séparable. Il faut d'ailleurs que la matière existe déjà pour que la forme vienne s'y ajouter; or c'est l'âme qui produit la forme dans la matière; elle en est donc distincte. Répondra-t-on que l'âme n'est pas la forme engendrée dans la matière, qu'elle est une forme séparable? Il restcrait encore à expliquer comment cette forme est dans le corps, puisque l'âme est séparable du corps[1].

[1] En disant que l'âme n'est point dans le corps comme la qualité dans le sujet, ni comme la partie dans le tout, ni comme la forme dans la matière, Plotin a pour but de réfuter les Péripatéticiens. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 356-358.

S'il en est ainsi, comment se fait-il que tous les hommes disent que *l'âme est dans le corps?* C'est que l'âme n'est pas visible, tandis que le corps est visible. Or, apercevant le corps, et jugeant qu'il est animé parce qu'il se meut et qu'il sent, nous disons qu'il a une âme, et nous sommes par conséquent amenés à penser que l'âme est dans le corps. Mais, si nous pouvions voir et sentir l'âme, reconnaître qu'elle enveloppe le corps tout entier par la vie qu'elle possède, et qu'elle s'y étend également de tous les côtés jusqu'à ses extrémités, nous dirions que l'âme n'est en aucune façon dans le corps, que c'est au contraire l'accessoire qui est dans le principal, le contenu dans le contenant, ce qui s'écoule dans ce qui ne s'écoule pas [1].

XXI. Que répondrons-nous si quelqu'un, sans rien affirmer lui-même à ce sujet, nous demande comment *l'âme est présente au corps*, si l'âme est tout entière présente au corps de la même manière, ou si une de ses parties est présente d'une manière, une autre d'une autre manière?

Puisqu'aucune des comparaisons que nous avons exami-

[1] Ce passage est cité par Maxime de Tyr (XV, 5, p. 169), et saint Augustin y fait allusion dans les termes suivants: « E. Quid igitur » faciam? Nonne istis rationibus confici potest animas nostras non » esse in corporibus? Quod si ita est, nonne ubi sim nescio? Quis » enim mihi eripit quod ego ipse anima sum? A. Ne perturbere, » ac magis bono animo facito sis. Ista enim cogitatio et considera- » tio ad nosmetipsos nos invitat, et quantum licet avellit a cor- » pore. Quod autem tibi visum est, *non esse animam in corpore* » *viventis animantis*, quanquam videatur absurdum, non tamen » *doctissimi homines*, quibus id placuerit, defuerunt, neque nunc » arbitror deesse; sed, ut ipse intelligis, res est subtilissima, et ad » quam cernendam mentis acies satis purganda est.» (*De Quantitate animæ*, 30.) Par *doctissimi homines*, saint Augustin désigne ici Plotin et Porphyre. Il emploie la même expression dans son traité *De la Musique* (VI, 16) en citant le livre de Plotin *Sur les vertus* (*Enn.* I, liv. II). *Voy.* encore ce qu'il dit du livre *Sur l'influence des astres*, t. I, p. 166, note 1.

nées précédemment ne nous semble exprimer convenablement le rapport de l'âme avec le corps, dirons-nous que l'âme est dans le corps comme *le pilote dans le navire?* Cette comparaison est bonne pour exprimer que l'âme est séparable du corps; mais elle n'indique pas encore convenablement la manière dont l'âme est présente au corps. Si l'âme est dans le corps comme le passager est dans le navire, elle n'y sera que par accident ; si elle y est comme le pilote est dans le navire qu'il gouverne, la comparaison ne sera pas encore satisfaisante : car le pilote n'est pas dans tout le navire comme l'âme est tout entière dans tout le corps[1]. Dirons-nous que l'âme est dans le corps comme le serait l'art dans ses instruments, dans un gouvernail par exemple, que nous supposerions animé et renfermant en lui-même la puissance de gouverner le navire avec art? Cette comparaison est encore impropre en ce que l'art vient du dehors. Si, assimilant l'âme à un pilote qui serait incarné dans son gouvernail, nous la plaçons dans le corps comme *dans un instrument naturel* (ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ)[2], de telle sorte qu'elle le meuve à son gré, aurons-

[1] *Voy.* les passages d'Aristote, de Descartes et de Bossuet cités t. I, p. 358 (note 2) et 359 (note 1). Aristote parait avoir lui-même emprunté cette comparaison au *Critias* de Platon (p. 109). Cette comparaison a été reproduite ensuite par beaucoup de philosophes platoniciens, tels que Philon (*De opificio mundi*, t. I, p. 28; *De migratione Abraham*, t. III, p. 412, éd. Pfeiff), Numénius (*Voy.* les fragments traduits dans le tome I, p. CIII), Proclus (*Commentaire sur le Cratyle*, § 69, p. 33, éd. Boissonade; *Commentaire sur le premier Alcibiade*, p. 109-110, éd. Cousin), etc. — [2] Cette comparaison est employée par Aristote : « De même que la faculté de » couper est l'essence de la hache, et que la vision est l'essence » de l'œil, de même la veille est une réalité parfaite, une entélé- » chie; et l'âme est comme la vue et comme la puissance de » l'instrument. Le corps n'est que ce qui est en puissance; et de » même que l'œil est à la fois la pupille et la vue, de même aussi » l'âme et le corps sont ici l'animal... *Tous les corps formés par la*

nous trouvé la solution que nous cherchons? ou bien demanderons-nous encore comment l'âme sera dans son instrument? Quoique ce dernier mode de présence l'emporte sur les précédents, nous voulons en trouver un qui approche encore plus de la réalité.

XXII. Ce mode, le voici : *L'âme est présente au corps comme la lumière est présente à l'air* (ὡς τὸ φῶς πάρεστι τῷ ἀέρι)[1]. La lumière en effet est présente à l'air sans lui être présente, c'est-à-dire, elle est présente à l'air tout entier sans s'y mêler, et elle demeure en elle-même tandis que l'air s'écoule : quand l'air dans lequel rayonne la lumière vient à s'éloigner d'elle, il n'en garde rien ; tant qu'il reste soumis à son action, il est illuminé[2]. L'air est donc dans la lumière plutôt que la lumière n'est dans l'air[3]. Aussi Platon, en expliquant la génération de l'univers, a-t-il avec raison placé le corps [du monde] dans l'Ame et non l'Ame dans le corps : il dit aussi qu'il y a une partie de l'Ame dans laquelle est le corps, et une autre partie dans laquelle il n'y a aucun corps[4], en ce sens qu'il y a des puissances de

» *nature sont les instruments de l'âme.* » (*De l'Ame*, liv. II, 1 et 4 ; p. 168 et 190 de la trad. de M. Barthélemy-Saint Hilaire.) *Voy.* aussi *Enn.* I, liv. I, § 3, 4 ; t. I, p. 38-40.

[1] *Voy.* le passage de S. Augustin cité dans le tome I, p. 255, note 1. — [2] Dans sa *Somme* (I, q. CIV, art. 1), saint Thomas d'Aquin se sert de cette comparaison pour expliquer que toutes les choses créées s'anéantiraient dès que la puissance divine cesserait de les vivifier : « Quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, » cessante lumine solis. Sic autem se habet omnis creatura ad » Deum, sicut aer ad solem illuminantem. » *Voy.* Ch. Jourdain, *Philosophie de S. Thomas*, t. I, p. 240. — [3] *Voy.* t. I, p. 40, 43, 49, 361. Némésius formule ainsi cette théorie dans son traité *De la Nature de l'homme* (III, p. 74 de la trad. de M. Thibault) : « La nature pure- » ment incorporelle pénètre librement toutes choses et n'est péné- » trée par aucune ; de telle sorte que, pénétrant les choses, elle » s'y unit, et que, n'en étant pas pénétrée, elle ne se mêle pas et » ne se confond pas avec elles. » — [4] *Voy.* les passages du *Timée* cités dans le tome I, p. 158, note 2, et p. 360-361. La partie de

l'Ame dont le corps n'a pas besoin. Il en est de même des autres âmes : leurs puissances en général ne sont pas présentes au corps, les puissances dont le corps a besoin y sont seules présentes; et elles y sont présentes sans être édifiées (ἐνιδρυθέντα)[1] ni sur les membres ni sur le corps entier : pour la sensation, la faculté de sentir est présente tout entière à tout l'organe qui sent [au cerveau tout entier]; de même, pour les autres fonctions, les diverses facultés sont présentes chacune à un organe différent. Je vais m'expliquer.

XXIII. Puisque, pour le corps, être animé c'est être pénétré de la lumière que répand l'âme, chaque partie du corps y participe d'une façon particulière; chaque organe, selon son aptitude, reçoit la puissance propre à la fonction qu'il remplit[2] : c'est ainsi qu'on dit que la puissance de la vue réside dans les yeux; celle de l'ouïe, dans les oreilles; celle du goût, dans la langue; celle de l'odorat, dans le nez; et celle du tact, dans le corps entier, puisque, pour ce dernier sens, le corps entier est l'organe de l'âme. Or, comme le tact a pour instruments les premiers nerfs, qui possèdent aussi la *puissance de mouvoir l'animal* (πρὸς τὴν κίνησιν τοῦ ζώου ἡ δύναμις) et sont le siége de cette puissance; comme en outre les nerfs ont leur origine dans le cerveau, on y a placé le *principe de la sensation et de l'appétit* (ἡ τῆς αἰσθήσεως καὶ ὁρμῆς ἀρχή), en un mot, le principe de tout l'animal[3], parce que l'on pensait sans

l'Ame universelle qui n'a point de rapport avec le corps est la *Puissance principale de l'Ame;* celle qui fait vivre le corps par sa présence est la *Puissance naturelle et génératrice* (t. I, p. 180, 191-193).

[1] *Voy.* t. I, p. 360, note 3. — [2] « Chaque sens est dans l'organe » en tant que cet organe est spécial. » (Aristote, *De l'Ame*, III, 2, p. 269 de la trad.) *Voy.* encore les fragments de Porphyre, *Des facultés de l'âme* (t. I, p. XCII-XCIII). — [3] Plotin s'écarte ici de Platon qui, dans le *Timée*, attribue aux veines les fonctions des nerfs et en fait les organes de la sensibilité et du mouvement

doute que la puissance qui se sert des organes est présente dans la partie du corps où sont les origines de ces organes. Il eût mieux valu dire que l'action de la puissance qui se sert des organes a son origine dans le cerveau : car la partie du corps de laquelle part le mouvement imprimé à l'organe devait servir en quelque sorte de fondement à la puissance de l'artisan[1], puissance dont la nature est en harmonie avec celle de l'organe [qu'elle met en mouvement]; ou plutôt cette partie du corps ne sert pas de fondement à cette puissance, car cette puissance est partout, mais le principe de l'action est dans la partie du corps dans laquelle est le principe même de l'organe.

D'un autre côté, comme la *puissance sensitive* et la *puis-*

(H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 301-303, 314-317). Il s'écarte également d'Aristote qui considère le cœur comme le siége des sensations (*Des parties des animaux*, II, 10; III, 5). Il suit la doctrine de Galien, d'après lequel le cerveau est l'origine des *nerfs*, le foie le principe et le centre des *veines*, le cœur le point de départ et l'origine de toutes les *artères*, et le sang épais que le foie forme par l'élaboration des aliments diffère du sang spiritualisé (c'est-à-dire rendu plus subtil et plus léger par le mélange du souffle) que le cœur distribue dans le corps; il en résulte que le cerveau est le siége de la raison, de la faculté de sentir et d'imprimer le mouvement volontaire, que le foie sert d'instrument à la faculté concupiscible, nutritive, végétative, naturelle, et le cœur à la colère, c'est-à-dire à cette énergie naturelle qui commande à l'appétit et nous rend capables d'action. *Voy.* à ce sujet le Mémoire de M. Chauvet sur le traité de Galien intitulé : *Des Dogmes d'Hippocrate et de Platon*, Paris, 1857, p. 80-93.

[1] « Le corps, étant l'instrument de l'âme, doit avoir une division » analogue à celle des facultés de l'âme : car il a été combiné avec » elles de manière à leur rendre tout le service possible et à ne » les gêner en rien. D'ailleurs, à chaque faculté de l'âme a été » affecté, pour son usage, un organe particulier du corps. L'âme » peut donc être considérée comme l'ouvrier, le corps comme l'instrument, l'objet de l'action comme la matière, et l'action elle-» même comme l'œuvre. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, v, p. 91 de la trad. de M. Thibault.)

sance appétitive, appartenant à l'*âme sensitive et imaginative*, sont au-dessous de la raison, parce qu'elles se rapportent à ce qu'il y a d'inférieur, tandis que la raison est en haut [est la puissance qui d'en haut dirige l'animal][1], il en résulte que les anciens ont placé la *raison* dans la partie la plus élevée de tout l'animal, dans la tête, non que la raison soit dans le cerveau[2], mais parce qu'elle a pour siége la *puissance sensitive*, par l'intermédiaire de laquelle elle réside dans le cerveau. Il fallait en effet attribuer la puissance sensitive au corps, et, dans le corps, aux organes les plus capables de se prêter à son action. Quant à la *raison*, qui n'a point de commerce avec le corps, elle devait être en commerce avec la puissance sensitive, qui est une forme de l'âme et peut participer à la raison[3]: car la *puissance sensitive* juge en quelque sorte, et la *puissance imaginative* a quelque chose d'intellectuel; enfin, l'*appétit* (ὁρμή) et le *désir* (ὄρεξις) se rattachent à l'imagination et à la raison. La *raison* est donc dans la tête, non comme dans un lieu, mais parce qu'elle est en rapport avec la *puissance sensitive* qui réside dans cet organe, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure.

Quant à la *puissance végétative, nutritive et générative*, comme elle exerce son action dans le corps tout entier,

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7; t. I, p. 44. — [2] Plotin fait ici allusion au passage suivant de Platon : « Comme une partie de la moelle » devait, ainsi qu'une terre labourée, recevoir en elle-même la » *semence divine* [c'est-à-dire le *principe immortel de l'âme*], il » la fit ronde de toutes parts et donna à cette portion de la moelle » le nom de *cervelle* [ou d'*encéphale*, ἐγκέφαλον, de ἐν et de κεφαλή], » parce que, dans chaque animal entièrement formé, la tête devait » être le vase où elle serait contenue. » (*Timée*, p. 73; t. I, p. 197 de la trad. de M. H Martin.) Cicéron a dit aussi : « Sensus autem interpretes ac nuntii rerum, in capite, tanquam in arce, mirifice ad usus » necessarios et facti et collocati sunt. » (*De natura Deorum*, II, 56.) — [3] *Voy.* le passage de Bossuet cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 341, note 1.

que c'est par le sang qu'elle le nourrit, que le sang est contenu dans les veines, et que les veines ainsi que le sang ont leur origine dans le foie, on a donné cet organe pour siége à la partie de l'âme appelée *concupiscence :* car la puissance d'engendrer, de nourrir et d'accroître le corps implique concupiscence[1]. Enfin, comme le sang [devenu par la respiration] subtil, léger, mobile, pur, est un instrument convenable pour la *puissance irascible*, le cœur, qui est la source du sang (car c'est du cœur que part le sang qui possède ces qualités), est avec raison assigné pour siége au bouillonnement de la puissance irascible[2].

XXIV. Où passera l'âme quand elle sera sortie du corps[3]? — Elle n'ira pas là où il n'y a rien qui puisse la recevoir. Elle ne saurait passer dans ce qui n'est pas naturellement disposé pour la recevoir, à moins qu'il n'y ait quelque chose qui attire une âme insensée. Dans ce cas, l'âme de-

[1] « Quant à la partie de l'âme qui désire le boire et le manger et » toutes ces choses dont la nature de notre corps lui fait éprouver » le besoin, les dieux la logèrent dans les parties situées entre le » diaphragme et le nombril [dans le foie]; ayant formé dans tout » cet espace comme une sorte de ratelier pour la nourriture du » corps, ils y lièrent cette partie de l'âme comme une bête brute, » mais qu'il est nécessaire de nourrir pour alimenter le corps au- » quel elle est attachée, afin que la race mortelle puisse subsister. » (Platon, *Timée*, p. 70; trad. de M. H. Martin, p. 191.) — [2] « La » partie de l'âme qui participe à la force virile et à la passion » énergique, étant opiniâtre, fut logée plus près de la tête, entre » le diaphragme et le cou, afin qu'obéissant à la raison et de » concert avec elle elle comprimât par la force les désirs sensuels, » lorsque, rebelles aux ordres que leur donnerait la raison du haut » de sa citadelle, ils ne voudraient pas s'y soumettre volontaire- » ment. » (Platon, *Timée*, p. 70: trad. de M. H. Martin, p. 189.) Ce que Plotin dit ici du sang artériel est emprunté à Galien, dont nous avons déjà résumé la doctrine à la page 308, note 3.

[3] SIXIÈME QUESTION : *Où va l'âme après la mort? Voy.* encore ci-après le livre IV, § 39, 45.

meure dans ce qui est capable de la recevoir et le suit là où par sa nature il peut exister et être engendré. Or, comme il y a des lieux divers, il est nécessaire que la différence [des demeures dans lesquelles les âmes viennent habiter] provienne de la disposition de chaque âme et de la justice qui règne sur les êtres. Nul en effet ne saurait échapper à la punition que méritent d'injustes actions. La loi divine est inévitable[1] et possède la puissance d'accomplir les jugements [rendus d'après ses décrets]. L'homme destiné à subir une peine est entraîné à son insu vers cette peine et ballotté çà et là[2] par un mouvement qui ne s'arrête pas; enfin, comme fatigué de lutter contre les choses auxquelles il voulait résister, il se rend dans le lieu qui lui convient, et arrive par un mouvement volontaire à subir une souffrance involontaire. La loi prescrit la grandeur et la durée de la peine. Plus tard, par suite de l'harmonie qui régit tout dans l'univers, la fin du châtiment qu'endure l'âme concourt avec la faculté qu'elle reçoit de quitter les lieux où elle était.

Les âmes qui ont un corps sentent par cela même les châtiments corporels qu'elles subissent. Quant à celles qui sont pures, qui n'entraînent avec elles rien de corporel, elles ont nécessairement le privilége de n'être dans rien de corporel. Si elles ne sont dans rien de corporel (car elles n'ont pas de corps), elles résident là où est l'essence, l'être et le divin, c'est-à-dire en Dieu. C'est là, c'est en Dieu que l'âme pure habite, avec les essences intelligibles[3]. Si tu cherches encore où est une telle âme, cherche aussi où sont

[1] *Voy.* ci-dessus p. 291. Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée* (p. 323), cite en ces termes ce passage de Plotin : « Le choix des » vies, bon ou mauvais, est soumis à des lois fatales, et les âmes vont » dans le lieu que leur assigne la loi qu'elles portent en elles-mêmes, » comme le dit Plotin. » — [2] Il faut lire αἰωρούμενος, et non περιαγόμενος, comme le propose Taylor: c'est une expression empruntée à Platon (*Ménéxène*, p. 248). — [3] Le P. Thomassin cite et commente ce passage dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 249.

les intelligibles; et si tu les cherches, ne les cherche pas avec les yeux comme si c'étaient des corps.

XXV. La mémoire soulève les questions suivantes[1] : Subsiste-t-elle généralement dans les âmes qui sont sorties d'ici-bas? Subsiste-t-elle seulement dans quelques-unes? Dans ce dernier cas, est-elle générale ou spéciale, durable ou passagère? — Pour bien résoudre ces questions, il faut d'abord déterminer quel est en nous le principe auquel appartient la mémoire; c'est-à-dire, il faut déterminer non ce qu'est la mémoire, mais en quelle espèce d'êtres elle doit exister en vertu de sa nature (car nous avons défini ailleurs la mémoire et nous en avons souvent parlé). Il est donc nécessaire de déterminer avec exactitude quel est en nous le principe auquel il est naturel de se souvenir[2].

Si la mémoire suppose soit une connaissance, soit une passion adventice, elle ne saurait être attribuée aux essences impassibles et placées en dehors du temps. Elle ne convient donc pas à Dieu, à l'Être et à l'Intelligence, qui existent en dehors du temps, qui sont éternels et immuables, qui n'ont ni *avant* ni *après*, qui demeurent toujours dans le même état, sans jamais éprouver aucun changement. Comment ce qui est identique et immuable pourrait-il faire usage de la mémoire, puisqu'il ne saurait acquérir ni garder une disposition différente de la précédente, ni avoir des pensées successives dont l'une serait présente et l'autre serait passée à l'état de souvenir[3]?

[1] Septième question : *Quelles sont les conditions de l'exercice de la Mémoire et de l'Imagination* (§ 25-32)? — [2] Ce passage rappelle le début du traité d'Aristote sur ce sujet : « Qu'est-ce que la mémoire? » Qu'est-ce que c'est que se souvenir? Quelle est la cause de ces » phénomènes? Entre les parties diverses de l'âme, quelle est celle » à laquelle se rapportent et cette faculté, et l'acte qui constitue le » souvenir, la réminiscence? » (*De la Mémoire et de la Réminiscence*, 1; trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, p. 109.) — [3] On

Mais [dira-t-on], qui empêche l'intelligence de connaître les changements des autres êtres, les révolutions périodiques du monde, par exemple, sans changer elle-même?— Il faudrait alors qu'elle suivît les changements de l'objet en mouvement, puisqu'elle penserait d'abord une chose, puis une autre. En outre, la pensée est autre chose que la mémoire, et il ne faut pas donner le nom de mémoire à la pensée de soi-même. En effet, l'intelligence ne s'applique pas à retenir ses pensées et à les empêcher de s'échapper; sinon, elle pourrait craindre aussi que son essence ne lui échappât[1]. Pour l'âme même, se souvenir n'est pas la même chose que se rappeler les notions innées : quand elle est descendue ici-bas, elle peut posséder ces notions sans y penser, surtout si elle est récemment entrée dans les corps[2]. Les anciens semblent avoir appelé *mémoire* et

trouve dans saint Augustin les mêmes idées sur la mémoire : « Omne præteritum jam non est; omne futurum nondum est : » omne igitur et futurum et præteritum deest. Apud Deum autem » nihil deest. Nec præteritum igitur, nec futurum, sed *omne præ-* » *sens est apud Deum.* » (*De diversis quæstionibus*, § 17.)

[1] « Quibus autem est memoria necessaria, nisi prætercuntibus et » quasi fugientibus rebus? Ille igitur sapiens amplectitur Deum, » eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit, nec » metuitur ut desit, sed eo ipso quo vere est, semper est præsens... » Quid memoria opus est [sapienti], quum omnes suas res præsentes » habeat ac teneat? Non enim vel in ipso sensu, ad id quod ante » oculos nostros est, in auxilium nobis vocamus memoriam. Sapienti » ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est » Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia » quæ intellectus videt ac possidet, quid opus est, quæso, memo- » ria? » (S. Augustin, *De Ordine*, II, 2.) *Voy.* ci-après, p. 328, note 1. — [2] Il y a dans le texte : καὶ μάλιστα ἐνταῦθα ἡκούσῃ. Ficin traduit : « et maxime huc *longe* profectam. » Creuzer propose un autre sens : « et maxime quæ *modo* huc advenit » ; il le justifie en ces termes : « Nimirum Plotinus loqui videtur de animis infantium » haud ita multo ante natorum, quæ conturbatæ recenti lapsu et » quasi ebriæ minus valent superiores mentis vires explicare, sed

réminiscence (μνημή, ἀνάμνησις)[1] l'acte par lequel l'âme pense aux choses qu'elle possède; c'est là une espèce particulière de mémoire, tout à fait indépendante du temps.

Mais peut-être notre solution semble-t-elle être superficielle et ne pas reposer sur un examen assez approfondi de la question. On pourrait en effet demander si la mémoire et la réminiscence, au lieu d'appartenir à l'*âme raisonnable*, ne sont pas propres à l'*âme inférieure*, ou au composé de l'âme et du corps que nous appelons l'*animal*. Si elles appartiennent à l'âme inférieure, d'où tient-elle ce qu'elle possède et comment le possède-t-elle? Même question, si c'est l'*animal*.—Pour cela, il faut (comme nous l'avons déjà dit plus haut) chercher quel est en nous le principe auquel appartient la mémoire. Si c'est l'*âme* qui possède la mémoire, quelle faculté ou quelle partie la mémoire y constitue-t-elle? Si c'est à l'*animal* qu'appartient la mémoire, comme l'ont avancé quelques-uns, le regardant comme le principe sentant, quel est en lui le mode d'action de cette faculté? Que faut-il en outre appeler l'*animal?* Enfin, est-ce le même pouvoir qui perçoit les *choses sensibles* et les *choses intelligibles*, ou bien y a-t-il là deux puissances différentes?

XXVI. Si les deux éléments qui composent l'*animal*

» materiæ et nutritioni magis mancipatæ sunt. » Nous adoptons le sens de Creuzer qui est parfaitement d'accord avec ce que Plotin dit ailleurs sur l'état de l'intelligence dans les enfants (*Enn.* I, liv. I, § 11; t. I, p. 47).

[1] Voici la distinction que Platon établit entre la *mémoire* et la *réminiscence* : « Si l'on disait que la *mémoire* est la conservation » de la sensation, on parlerait juste, du moins à mon avis... Lorsque l'âme, sans le corps et retirée en elle-même, se rappelle ce » qu'elle a éprouvé, nous appelons cela *réminiscence*; et aussi, » lorsque ayant perdu le souvenir, non plus seulement d'une sensation, mais d'une connaissance, elle se rend à elle-même ce » souvenir. Voilà tout ce que nous appelons mémoire et réminiscence. » (*Philèbe*, t. II, p. 359 de la trad. de M. Cousin.)

concourent à l'acte de la sensation, la sensation est *commune à l'âme et au corps*[1], comme les actes de percer, de tisser[2]. Ainsi, dans la sensation, l'âme joue le rôle d'artisan et le corps celui d'instrument[3] : le corps éprouve la *passion* (πάσχει) et sert de messager à l'âme ; l'âme perçoit l'*impression* (τύπωσις) produite dans le corps ou par le corps[4] ; ou bien encore elle porte un *jugement* (κρίσις) sur la passion qu'il a éprouvée[5]. Il en résulte que la sensation est une *opération commune* à l'âme et au corps.

Il n'en saurait être de même de la mémoire, par laquelle l'âme, ayant déjà par la sensation perçu l'impression produite dans le corps, la conserve ou la laisse échapper[6]. On prétendra peut-être que la mémoire aussi est commune à l'âme et au corps, parce que sa bonté dépend de notre complexion. Nous répondrons que le corps peut entraver ou

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7, 9 ; t. I, p. 43, 46. Plotin reproduit ici la doctrine de Platon : « Pose pour certain que parmi les affections » que notre corps éprouve ordinairement, les unes s'éteignent » dans le corps même avant de passer jusqu'à l'âme et la laissent » sans aucun sentiment ; les autres passent du corps à l'âme, et » produisent une espèce d'ébranlement qui a quelque chose de » particulier pour l'un et pour l'autre, et de commun aux deux... » Lorsque l'affection est commune à l'âme et au corps, et qu'ils » sont ébranlés l'un et l'autre, tu ne te tromperas pas en donnant » à ce mouvement le nom de sensation. » (*Philèbe*, t. II, p. 357 de la trad. de M. Cousin.) — [2] *Voy.* t. I, p. 40, note 3. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 309. — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 123-124. — [5] Le jugement que l'âme porte sur la sensation est l'opinion : « N'est-il pas » vrai que c'est de la sensation et de la mémoire que nous vien- » nent ordinairement l'opinion et la résolution de nous en faire » une ? » (Platon, *Philèbe*, t. II, p. 376 de la trad. de M. Cousin.) *Voy.* les *Notes et Éclaircissements* du tome I, p. 337. — [6] *Voy.* ci-après le livre VI, § 2. *Voy.* aussi les fragments de Porphyre traduits dans le tome I (p. LXVII, § XXV et note 4). S. Augustin s'exprime sur ce sujet dans les mêmes termes : « Non enim, si » per sensus percipimus aliquid quod memoriæ commendamus, » ideo in corpore memoria esse putanda est, etc. » (*De Musica*, I, 4.)

non l'exercice de la mémoire, sans que cette faculté cesse d'être propre à l'âme. Comment essaiera-t-on de prouver que le souvenir des connaissances acquises par l'étude appartient au composé et non à l'âme seule? Si l'*animal* est le composé de l'âme et du corps, en ce sens qu'il est une troisième chose engendrée par leur union[1], il sera absurde de dire qu'il n'est ni l'âme, ni le corps. En effet, il ne saurait être une chose différente de l'âme et du corps, ni si l'âme et le corps sont transformés dans le composé dont ils sont les éléments, ni s'ils forment un *mixte*[2], de telle sorte que l'âme ne soit plus qu'en puissance dans l'animal; même dans ce cas, c'est encore l'âme, et l'âme seule qui se souviendrait. Ainsi, dans un mélange de miel et de vin, si l'on sent quelque douceur, c'est au miel seul qu'il faut l'attribuer.

Oui [répondra-t-on], c'est l'âme qui se souvient, mais c'est parce qu'elle réside dans le corps et qu'elle n'est pas pure : il faut qu'elle soit affectée de telle ou telle manière (ποιωθεῖσα) pour pouvoir imprimer au corps les formes des choses sensibles (ἀναμάττεσθαι τοὺς τῶν αἰσθητῶν τύπους); il faut qu'elle ait son siége dans le corps pour recevoir ces formes et les conserver. — Mais, d'abord, ces formes ne sauraient avoir d'étendue[3]; ensuite elles ne sauraient être ni des *empreintes*, ni des *impressions*, ni des *images* (ἐνσφραγίσεις, ἀντερείσεις, τυπώσεις)[4] : car il n'y a dans l'âme

[1] *Voy.* t. I, p. 43, 362. — [2] C'était la doctrine des Stoïciens. *Voy.* t. I, p. CXXX, note 2. — [3] *Voy.* saint Augustin, *De Quantitate animæ*, 5, et *De Anima et ejus origine*, IV, 17. — [4] Plotin combat ici la doctrine des Stoïciens : « Les Stoïciens disent que l'homme, à » sa naissance, a sa *partie dirigeante* semblable à une feuille » de papier parfaitement disposée pour recevoir des caractères. Chaque idée vient s'y écrire par les sensations : car, » lorsqu'on a senti un objet, le blanc, par exemple, on en garde » le souvenir quand cet objet n'est plus là. » (Plutarque, *De Placitis philosophorum*, IV, 11.) Selon Zénon, la sensation con-

aucune impulsion (ὠθισμός), ni aucune empreinte semblable à celle d'un cachet sur la cire, et l'opération même par laquelle elle perçoit les choses sensibles est une espèce de pensée (ou d'*intellection*, νόησις)[1]. En effet, comment pourrait-on dire qu'il y a impression dans l'acte de la pensée? Comment la pensée aurait-elle besoin du corps ou d'une qualité corporelle? Il est d'ailleurs nécessaire que l'âme se rappelle ses mouvements[2], par exemple, ses désirs qui n'ont pas été satisfaits et dont le corps n'a point atteint l'objet; or que pourrait nous dire le corps d'un objet qu'il n'a pas atteint[3]? [Quant aux pensées], comment l'âme se rappellerait-elle conjointement avec le corps les choses que le corps, par sa nature même, ne peut absolument pas connaître?

Sans doute il faut admettre qu'il y a des affections qui passent du corps dans l'âme[4]; mais il est aussi des affections qui appartiennent exclusivement à l'âme, parce que l'âme

siste dans une *impulsion extérieure*, « *impulsio oblata extrinse-* » *cus*, » appelée *représentation*, φαντασία (Cicéron, *Académiques*, I, 11); selon Cléanthe, les objets extérieurs impriment sur nos organes une *image semblable à l'empreinte d'un cachet sur la cire*, τύπωσις (Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, p. 288); mais, selon Chrysippe, l'impression produite dans l'âme n'est qu'une simple *modification*, ἀλλοίωσις (*Diogène Laërce*, VII, § 50). Ces philosophes n'ont fait que reproduire, en les prenant dans leur sens propre, des expressions employées avant eux par Platon et par Aristote dans un sens figuré. Nous avons déjà cité (t. I, p. 334 et note 1) des passages dans lesquels Platon et Aristote comparent l'âme à une cire molle qui reçoit l'empreinte d'un cachet, comparaison qui a donné naissance à l'idée de la *table rase;* ajoutons qu'Aristote dit également que la sensation est une *modification*, ἀλλοίωσις (*Physique*, VII, 4).

[1] *Voy.* t. I, p. 43, 333. — [2] « Affectiones quoque mei animi » eadem memoria continet, non illo modo quo eas habet ipse ani- » mus quum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese » habet vis memoriæ, etc. » (S. Augustin, *Confessiones*, X, 13.) — [3] *Voy.* Platon, *Philèbe*, t. II, p. 363 de la trad. de M. Cousin. — [4] *Voy.* le passage du *Philèbe* cité ci-dessus, p. 316, note 1.

est un être réel, qu'elle a une nature et des opérations qui lui sont propres[1]. S'il en est ainsi, elle doit avoir des désirs et se les rappeler, se souvenir qu'ils ont été ou non satisfaits, parce que, par sa nature, elle ne fait pas partie des choses qui sont dans un écoulement perpétuel[2]; sinon, nous ne saurions lui accorder le *sens intime* (συναίσθησις), ni la *conscience* (παρακολούθησις), ni la *réflexion* (σύνθεσις), ni l'*intuition d'elle-même* (σύνεσις)[3]. Si elle ne les possédait pas par sa nature, elle ne les acquerrait pas par son union avec le corps. Sans doute il est des *opérations* (ἐνεργείαι) que l'âme ne peut accomplir sans le concours des organes; mais elle possède par elle-même les *facultés* (δυνάμεις) dont dépendent ces opérations; elle possède en outre par elle-même d'autres facultés dont les opérations ne relèvent que d'elle seule[4]. De ce nombre est la mémoire, dont le corps ne fait qu'entraver l'exercice : en effet, quand l'âme s'unit au corps, elle oublie; quand elle se sépare du corps et se purifie, elle recouvre souvent la mémoire. Puisque l'âme possède la mémoire quand elle est seule, nécessairement le corps, avec sa nature mobile et sujette à un écoulement perpétuel, est une cause d'oubli, non de mémoire : il est donc pour l'âme le *fleuve du Léthé* (λήθη, *oubli*). C'est donc à l'âme seule qu'appartient la mémoire[5].

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 2; t. I, p. 37. — [2] On sait qu'Héraclite enseignait que les objets sensibles sont dans un écoulement perpétuel. — [3] Les quatre termes dont Plotin se sert ici sont des équivalents. Il emploie souvent συναίσθησις et σύνεσις comme synonymes (*Enn.* III, liv. VIII, § 3; *Enn.* V, liv. VIII, § 11, etc.). Le sens du mot παρακολούθησις, que nous avons vu dans l'*Ennéade* I (liv. IV, § 10), a été expliqué ci-dessus (*Enn.* III, liv. IX, § 3, fin). Quant au mot σύνθεσις, il paraît être l'équivalent de l'expression στᾶσα ἐν ᾧ ἐστιν, qu'on trouve dans cette phrase : στᾶσα δὲ [ψυχή] ἐν ᾧ ἐστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταυτῇ καὶ συναισθήσει τὸ μεθ'αὐτὴν εἶδεν (*Enn.* III, liv. VIII, § 3). Sur la conscience, *Voy.* t. I, p. 353. — [4] *Voy.* t. I, p. 43-47, 362. — [5] Macrobe, dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (I, 12), exprime des idées

XXVII. A quelle âme appartient la mémoire? Est-ce à l'âme qui a une nature plus divine et qui nous constitue essentiellement? Est-ce à l'âme que nous recevons de l'Ame universelle[1]?

La mémoire appartient à l'une et à l'autre; mais, dans un cas, elle est particulière, et dans l'autre, générale. Si les deux âmes sont réunies, elles possèdent ensemble les deux espèces de mémoire; si elles existent et demeurent toutes deux séparées, elles se rappellent chacune plus longtemps ce qui la concerne elle-même, moins longtemps ce qui concerne l'autre. C'est pour cela que l'on dit que l'*image d'Hercule* est aux enfers[2]. Or, nous devons admettre que cette *image* se rappelle toutes les actions faites en cette vie: car c'est à elle que cette vie appartient spécialement. Quant aux autres âmes qui [réunissant en elles la *partie raisonnable* à la *partie irraisonnable*] possèdent ensemble les deux espèces de mémoire, elles ne

analogues : « Oblivionem quidem omnes [animæ] descendendo » hauriunt; aliæ vero magis, minus aliæ... Hinc est quæ apud » Latinos *lectio*, apud Græcos vocatur *repetita cognitio*, quia, » quum vera discimus, ea recognoscimus quæ naturaliter no- » veramus, priusquam materialis influxio in corpus venientes » animas ebriaret: hæc est autem *hyle*, quæ omne corpus mundi, » quod ubicunque cernimus, ideis impressa formavit; sed altis- » sima et purissima pars ejus, qua vel sustentantur divina vel » constant, *nectar* vocatur et creditur esse *potus deorum*; in- » ferior vero et turbidior, *potus animarum*; et hoc est quod veteres » *Lethæum fluvium* vocaverunt. » Proclus, dans son *Commentaire sur le Cratyle de Platon* (§ 178, p. 111, éd. Boissonade), cite ce passage de Plotin en ces termes: ἄγει γὰρ ἡ μνήμη πρὸς τὸ μνημονευτὸν, φησὶ Πλωτῖνος, καὶ ὥσπερ ἡ Μνημοσύνη τὴν μνήμην τῶν νοητῶν ἀνεγείρει, οὕτω καὶ ἡ Λητὼ τὴν λήθην δωρεῖται τῶν ἐνύλων.

[1] La première est l'*âme raisonnable* (t. I, p. 44, 47, 324, 328); la seconde, l'*âme irraisonnable* (t. I, p. 45, 475-478). — [2] Plotin veut dire que l'*âme irraisonnable, image de l'âme raisonnable*, est plongée dans l'obscurité de la vie sensible. Sur l'*image d'Hercule*, *Voy.* le tome I, p. 50, et ci-après § 32, p. 329.

peuvent cependant se rappeler que les choses qui concernent cette vie et qu'elles ont connues ici-bas, ou même les actes qui ont quelque rapport avec la justice.

Il nous reste à déterminer ce que dirait *Hercule* [c'est-à-dire l'*homme* proprement dit] seul et séparé de son *image*. Que dirait donc l'*âme raisonnable* si elle était séparée et isolée? — Car, l'âme qui a été attirée par le corps connaît tout ce que l'*homme* [proprement dit] a fait ou éprouvé ici-bas. Avec le cours du temps, à la mort, se reproduisent les souvenirs des existences antérieures; mais l'âme en laisse échapper quelques-uns par mépris. S'étant en effet purifiée du corps, elle se rappellera les choses qu'elle n'avait pas présentes dans cette vie[1]. Si, après être entrée dans un autre corps, elle vient à considérer le passé, elle parlera de cette vie qui lui est devenue étrangère, de ce qu'elle a récemment abandonné, et d'une foule de faits antérieurs. Quant aux circonstances qui arrivent dans une longue période, elles seront toujours plongées dans l'oubli.

Mais, encore une fois, que se rappellera l'âme isolée du corps? Pour résoudre cette question, il faut déterminer à quelle puissance de l'âme appartient la mémoire.

XXVIII. La mémoire appartient-elle aux puissances par lesquelles nous sentons et nous connaissons? Est-ce par la concupiscence que nous nous rappelons les choses qui excitent nos désirs, et par la colère, celles qui nous irritent?

Oui, dira quelqu'un. C'est bien la même faculté qui éprouve le plaisir et qui en conserve le souvenir : ainsi, lorsque la concupiscence, par exemple, rencontre un objet qui lui a déjà fait éprouver du plaisir, elle se rappelle ce plaisir en voyant cet objet. Pourquoi, en effet, n'est-elle pas émue de même par un autre objet? Pourquoi n'est-elle pas émue d'une autre façon par cet objet même? Pourquoi

[1] *Voy.* le passage du *Philèbe* cité ci-dessus, p. 315, note 1.

donc ne pas lui attribuer aussi la sensation des choses de cette espèce? Pourquoi, enfin, ne pas rapporter aussi la concupiscence à la puissance de sentir, et ne pas faire de même pour tout, en donnant à chaque chose son nom d'après ce qui prédomine en elle?

Devons-nous attribuer à chaque puissance la sensation, mais d'une manière différente? Dans ce cas ce sera la vue, par exemple, et non la concupiscence, qui percevra les choses sensibles; mais la concupiscence sera ensuite éveillée par la sensation qui se trouvera transmise de proche en proche, et, quoiqu'elle ne juge pas la sensation, elle éprouvera, sans en avoir conscience (ἀπαρακολουθήτως)[1], l'affection qui lui est propre. Il en sera de même pour la colère : ce sera la vue qui nous montrera une injustice, mais ce sera la colère qui s'en irritera, comme, lorsqu'un berger aperçoit un loup près de son troupeau, il suffit de l'odeur ou du bruit du loup pour exciter le chien, quoiqu'il n'ait rien aperçu lui-même. Il en résulte que c'est bien la concupiscence qui éprouve le plaisir et qui en garde une trace, mais que cette trace constitue une affection, une disposition, et non un souvenir; c'est une autre puissance qui a vu goûter le plaisir et qui se souvient de ce qui a eu lieu. Ce qui le prouve, c'est que la mémoire ignore souvent les choses auxquelles a participé la concupiscence, quoique la concupiscence possède encore des traces.

XXIX. Rapporterons-nous la mémoire à la *sensibilité?* Admettrons-nous que c'est la même faculté qui sent et qui se ressouvient? — Mais, si l'*image de l'âme* [l'âme irraisonnable] possède la mémoire, comme nous le disions plus haut [§ 27], il y aura en nous deux principes qui sentiront; si ce n'est pas la sensibilité qui possède la mémoire, si c'est une autre puissance, il y aura en nous deux principes qui se souviendront; enfin, si la sensibilité est ca-

[1] *Voy.* ci-dessus (p. 319) la note sur le mot παρακολούθησις.

pable de saisir les notions, elle devra aussi percevoir les conceptions de la raison discursive, ou bien ce sera une autre faculté qui percevra les unes et les autres.

Admettrons-nous donc que la *puissance de percevoir* (*τὸ ἀντιληπτικόν*) est commune à l'âme raisonnable et à l'âme irraisonnable, et lui accorderons-nous le souvenir des choses sensibles et des choses intelligibles ? — Reconnaître que c'est une seule et même puissance qui perçoit également ces deux espèces de choses, c'est faire faire déjà un pas à la question. Si l'on divise en deux cette puissance, il y aura encore néanmoins deux espèces de mémoire ; enfin, si nous accordons les deux espèces de mémoire à chacune des deux âmes [à l'âme raisonnable et à l'âme irraisonnable], il y aura ainsi quatre espèces de mémoire.

Est-il absolument nécessaire que nous nous souvenions des sensations par la sensibilité, que ce soit la même puissance qui éprouve la sensation et qui se souvienne de la sensation, que ce soit également la raison discursive qui conçoive et se souvienne des conceptions ? Mais les hommes qui raisonnent le mieux ne sont pas ceux qui se souviennent aussi le mieux, et ceux qui ont des sens également délicats n'ont pas tous pour cela une mémoire aussi bonne les uns que les autres ; au contraire, les uns ont des sens délicats, tandis que les autres ont une bonne mémoire, sans être cependant capables de percevoir également bien. D'un autre côté, si sentir et se rappeler sont choses indépendantes l'une de l'autre, il y aura [outre la sensibilité] une autre puissance qui se rappellera les choses précédemment perçues par la sensation, et cette puissance devra sentir ce qu'elle se rappellera[1].

[1] « La mémoire ne se confond ni avec la sensation ni avec la con-
» ception intellectuelle ; mais elle est ou la possession ou la modi-
» fication de l'une des deux, avec la condition d'un temps écoulé. »
(Aristote, *De la Mémoire*, 1 ; tr. fr., p. 113.)

[Pour résoudre toutes ces difficultés] nous dirons que rien n'empêche d'admettre que l'*acte de la sensation* (αἴσθημα) produit dans la mémoire une *image* (φάντασμα), et que l'*imagination*, qui est différente [de la sensation], possède le pouvoir de conserver et de se rappeler ces images. C'est en effet à l'imagination que vient aboutir la sensation[1], et, quand la sensation n'est plus, l'imagination en garde la *représentation* (ὅραμα)[2]. Si donc cette puissance conserve l'image de l'objet absent, elle constitue la mémoire[3]; selon que l'image demeure plus ou moins de temps, la mémoire est ou n'est pas fidèle, nos souvenirs durent ou s'effacent. C'est donc à l'imagination qu'appartient la mémoire des choses sensibles. Si les divers esprits possèdent cette faculté à des degrés inégaux, cette différence tient soit à la diversité des forces, soit à

[1] *Voy.*, sur l'*imagination sensible*, les *Éclaircissements* du tome I, p. 332-336, 338-339. — [2] Plotin reproduit ici la théorie d'Aristote, sans faire cependant concourir comme lui le corps à l'acte du souvenir: « Ici on pourrait se demander comment il » se fait que, la modification de l'esprit étant seule présente, et » l'objet même étant absent, on se rappelle ce qui n'est pas » présent. Évidemment on doit croire que l'impression qui se » produit par suite de la sensation dans l'âme, et dans cette » partie du corps qui perçoit la sensation, est analogue à une » espèce de peinture, et que la perception de cette impression » constitue précisément ce qu'on appelle la mémoire... Voilà donc » ce qu'est la mémoire et ce que c'est que se souvenir. Répétons-le : » c'est la présence dans l'esprit de l'image, comme copie de l'objet » dont elle est l'image ; et la partie de l'âme à laquelle elle appar- » tient en nous, c'est le principe même de la sensibilité [le sens » commun], par lequel nous percevons la notion de temps. » (*De la Mémoire*, 1; trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, p. 115, 120.) *Voy.* aussi Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, t. I, p. LXVII, note 3. — [3] *Voy.* sur ce point le beau morceau de saint Augustin : « Venio » in campos et lata prætoria memoriæ, ubi sunt thesauri innume- » rabilium imaginum de cujuscemodi rebus sensis invectarum, etc. » (*Confessiones*, X, 8.)

l'exercice[1], soit à l'absence ou à la présence de certaines dispositions du corps qui peuvent avoir ou non de l'influence sur la mémoire ou y porter le trouble[2]. Mais nous reviendrons ailleurs sur cette question.

XXX. Que dirons-nous des *conceptions intellectuelles* (διανοήσεις)? Admettrons-nous qu'elles soient aussi conservées par l'imagination?

Si l'imagination accompagne toute *pensée* (νόησις), si ensuite elle en conserve en quelque sorte l'image, il y aura ainsi souvenir de l'objet connu; sinon, il faut chercher une autre solution. Peut-être la *raison* (λόγος), dont l'acte accompagne toujours la pensée, a-t-elle la fonction de la recevoir et de la transmettre à l'imagination[3]. En effet, la pensée est indivisible, et, tant qu'elle n'est pas tirée des profondeurs de l'intelligence, elle reste en quelque sorte cachée dans son sein. La raison la développe, et, la faisant passer de l'état de pensée à celui d'image, l'étale pour ainsi dire dans notre imagination comme dans un miroir[4]; c'est

[1] « Du reste, l'exercice et l'étude conservent la mémoire en la forçant de se ressouvenir; et cet exercice n'est pas autre chose que » de considérer fréquemment la représentation de l'esprit, en tant » qu'elle est une copie, et non pas en elle-même. » (Aristote, *ibid.*, 1; tr. fr., p. 120.) — [2] « Ceux qui sont trop jeunes et ceux qui » sont trop vieux sont sans mémoire, à cause du mouvement » dont ils sont agités; ils sont tout absorbés les uns par le dé» veloppement qui se fait en eux, les autres par le dépéris» sement qui les emporte, etc. » (Aristote, *ibid.*, 2, tr. fr. p. 136.) — [3] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I sur la *raison discursive*, p. 326, 341; et sur l'*imagination intellectuelle*, p. 339-341. — [4] Plotin reproduit ici la théorie de l'imagination intellectuelle qu'il a développée dans l'*Ennéade* I (liv. IV, § 10; t. I, p. 84). Il s'y est inspiré d'Aristote: « Antérieurement, nous avons parlé de l'imagina» tion dans le traité *De l'Ame*, et nous avons dit qu'on ne peut penser » sans images. Le phénomène qui se passe dans l'acte de l'entende» ment est absolument le même que pour le tracé d'une figure géo» métrique qu'on démontre. Ainsi, quand nous traçons une figure, » bien que nous n'ayons aucun besoin de savoir précisément la

ainsi que la pensée est perçue, qu'elle dure et devient un souvenir. L'âme, qui est toujours en mouvement pour arriver à la pensée [par la raison discursive], nous la fait ainsi saisir quand elle en reçoit le reflet. Autre chose est la pensée, autre chose la perception de la pensée. Nous pensons toujours, mais nous ne percevons pas toujours notre pensée. Cela tient à ce que le principe qui perçoit les pensées perçoit aussi les sensations, et s'occupe des unes et des autres tour à tour.

XXXI. Si la mémoire appartient à l'imagination, et que l'âme raisonnable ainsi que l'âme irraisonnable possèdent également la mémoire[1], il y aura deux espèces d'imagination [l'*imagination intellectuelle* et l'*imagination sensible*], et, si les deux âmes sont séparées, elles posséderont chacune une espèce d'imagination. Mais, puisque les deux espèces d'imagination se trouvent contenues en nous dans le même principe, comment se fait-il qu'il y ait deux imaginations, et à laquelle appartient le souvenir? Si le souvenir appartient aux deux espèces d'imagination, il y aura toujours deux imaginations (car on ne peut dire que le souvenir des

» grandeur du triangle décrit, nous ne l'en traçons pas moins d'une » certaine dimension déterminée. De même, en le pensant par l'entendement, bien qu'on ne pense pas à sa dimension, on se le place » cependant devant les yeux avec une dimension quelconque; et on » le pense en faisant abstraction de cette grandeur... Il faut nécessairement que la notion de grandeur et de mouvement nous vienne » de la faculté qui nous donne aussi celle de temps; et l'image n'est » qu'une affection du sens commun. Il en résulte évidemment que » la connaissance de ces idées est acquise par le principe même de » la sensibilité. Or, la mémoire des choses intellectuelles ne peut non » plus avoir lieu sans images; et, par suite, ce n'est qu'indirectement que la mémoire s'applique à la chose pensée par l'intelligence; en soi elle ne se rapporte qu'au principe sensible. » (*De la Mémoire*, 1; trad. fr., p. 113.) *Voy.* aussi les *Éclaircissements* du tome I, p. 339-341.

[1] *Voy.* ci-dessus, § 27.

choses intelligibles appartienne à l'une, et celui des choses sensibles à l'autre ; sinon ce seraient deux êtres animés n'ayant rien de commun ensemble). Si donc le souvenir appartient également aux deux imaginations, quelle différence y a-t-il entre elles ? Ensuite, comment ne remarquons-nous pas cette différence ? En voici la cause.

Quand les deux espèces d'imagination sont d'accord, elles concourent [à produire un seul acte] : la plus puissante domine, et il ne se produit en nous qu'une seule image ; la seconde accompagne la première ; c'est le faible reflet d'une puissante lumière. Quand les deux espèces d'imagination sont au contraire en désaccord et luttent ensemble, alors l'une se manifeste seule, et nous ignorons ce qui est dans l'autre, comme nous ignorons complétement que nous avons deux âmes : car les deux âmes sont fondues en une seule, et l'une sert de *véhicule* à l'autre. L'une voit tout, mais elle ne garde que certains souvenirs quand elle sort du corps et elle laisse tomber dans l'oubli la plupart des choses qui se rapportent à l'autre. De même, quand, après nous être liés avec des amis d'un ordre inférieur, nous en avons acquis d'autres plus distingués, nous nous souvenons fort peu des premiers et beaucoup des seconds.

XXXII. Que dirons-nous du souvenir des amis, des parents, d'une épouse, de la patrie et de tout ce qu'un homme vertueux peut se rappeler convenablement ?

Dans l'*image de l'âme* [l'âme irraisonnable] ces souvenirs seront accompagnés d'une affection passive ; mais dans l'*homme* [l'âme raisonnable] ils n'en seront pas accompagnés : car les affections existent dès le principe dans l'âme inférieure ; dans l'âme supérieure, par suite de son commerce avec l'autre, il y a aussi quelques affections, mais seulement des affections honnêtes. Il convient à l'âme inférieure de chercher à se rappeler les actes de l'âme supérieure, surtout quand elle a été elle-même convenablement cultivée : car elle peut devenir meilleure dès le principe et se former

par l'éducation qu'elle reçoit de l'autre. Quant à l'âme supérieure, elle doit volontiers oublier ce qui lui vient de l'âme inférieure. Elle peut d'ailleurs, quand elle est bonne, contenir par sa puissance l'âme qui lui est subordonnée[1]. Plus elle désire se rapprocher du monde intelligible, plus elle doit oublier les choses d'ici-bas, à moins que toute la vie qu'elle a menée ici-bas ne soit telle qu'elle n'ait confié à sa mémoire que des choses louables[2]. Dans ce monde

[1] Saint Augustin a reproduit et développé tout ce que Plotin dit ici sur la différence des deux âmes et sur la subordination de l'âme irraisonnable à l'âme raisonnable : « *Negas* ergo, non solum e corpore et anima, sed etiam *ex anima tota constare sapientem :* si quidem *partem istam, qua utitur sensibus*, animæ esse negare dementis est... *Anima sapientis perpurgata virtutibus et jam cohærens Deo* sapientis etiam nomine digna est, nec quidquam ejus aliud decet appellari *sapientem ;* sed tamen quasi *quædam*, ut ita dicam, *sordes atque exuviæ*, quibus se ille mundavit et quasi subtraxit in seipsum, *ei animæ serviunt.* Vel si tota hæc anima dicenda est, ei certe parti animæ serviunt, quam solam sapientem nominari decet. *In qua parte subjecta etiam ipsam memoriam puto habitare.* Utitur ergo hac sapiens quasi *servo*, ut hæc ei jubeat, easque jam domito atque substrato metas legis imponat, ut dum istis sensibus utitur propter illa, quæ jam non sapienti, sed sibi sunt necessaria, non se audeat extollere, nec superbire domino, nec iis ipsis quæ ad se pertinent passim atque immoderate uti. *Ad illam* enim *vilissimam partem possunt ea pertinere quæ prætereunt.* » (*De Ordine*, II, 2.) Plusieurs expressions de ce passage, telles que : *anima sapientis perpurgata virtutibus et jam cohærens Deo*, etc. rappellent ce que Plotin dit sur la purification dans le livre *Des Vertus* (§ 4, 5 ; t. I, p. 57-58). Les noms de *sage* et de *maître* donnés ici à l'*âme raisonnable* sont également empruntés au même livre (§ 5, p. 59.) — [2] « *Nec omnino huic* [*memoriæ*] *quidquam commendari arbitror a sapiente :* si quidem Deo semper infixus est, sive tacitus, sive cum hominibus loquens ; sed *ille servus jam bene institutus diligenter servat quod interdum disputanti domino suggerat*, et ei tanquam justissimo gratum faciat officium suum sub cujus se videt potestate vivere. Et hoc facit non quasi ratiocinando, sed summa illa lege summoque ordine præscribente. » (S. Augustin,

même, en effet, il est beau de s'affranchir des préoccupations humaines; il est donc convenable également de les y oublier toutes. On peut en ce sens dire avec raison que l'âme vertueuse doit être oublieuse. Elle échappe ainsi au multiple, elle ramène le multiple à l'unité, et abandonne l'indéterminé. Elle cesse donc de vivre avec le multiple, elle s'allége[1] et vit pour elle-même. En effet, quand, étant encore ici-bas, elle désire vivre dans le monde intelligible, elle néglige tout ce qui est étranger à sa nature. Elle retient donc peu de choses terrestres quand elle est arrivée au monde intelligible; elle en a plus quand elle habite le ciel. Hercule [dans le ciel[2]] peut bien se glorifier de sa valeur; mais cette valeur même lui paraît peu de chose quand il est arrivé à une région plus sainte encore que le ciel, quand il habite le monde intelligible, et qu'il s'est élevé au-dessus d'Hercule lui-même par la force qu'il a déployée dans ces luttes qui sont les luttes des vrais sages.

ibid.) Ces dernières lignes rappellent cette pensée de Plotin : « L'in- » fluence de la *raison* [sur la *partie irraisonnable*] s'exercera sans » lutte et sans contrainte, etc. » (*Enn.* I, liv. II, § 5; t. I, p. 59.)

[1] Il y a dans le texte : ἀλλὰ ἐλαφρὰ καὶ δι' αὐτῆς. Ficin traduit : « sed » levia hæc existimans »; et Creuzer : « sed allevata et per se sola. » Nous avons adopté le sens de Creuzer. — [2] Nous suivons ici Ficin qui a été conduit par la liaison des idées à sous-entendre *in cœlis*, en sorte qu'il faut placer Hercule dans quatre régions, dans l'enfer, sur la terre, dans le ciel et dans le monde intelligible. Creuzer approuve l'interprétation de Ficin. Taylor, au contraire, en a adopté une autre; il traduit : « And Hercules, indeed [when in Hades] » may speak of his own fortitude; but in the intelligible world, he » will consider these things as trifling, being transfered into a » more sacred place. »

LIVRE QUATRIÈME.

QUESTIONS SUR L'AME[1].

DEUXIÈME PARTIE.

I. Que dira l'âme et de quoi se souviendra-t-elle quand elle se sera élevée au monde intelligible[2]?— Elle y contem-

[1] Dans ce livre, qui n'est que la continuation du précédent, Plotin traite successivement quatre questions principales et diverses questions incidentes, sans suivre un ordre rigoureux, savoir : 1° Quelles sont les âmes qui font usage de la mémoire et de l'imagination, et quelles sont les choses dont elles se souviennent (§ 1-5) ? 2° Les âmes des astres et l'Ame universelle ont-elles besoin de la mémoire et du raisonnement, ou se bornent-elles à contempler l'Intelligence suprême (§ 6-16) ? Et incidemment : Qu'est-ce que la Nature (§ 13,14)? 3° Quelles sont les différences intellectuelles entre l'Ame universelle, les âmes des astres, l'âme de la terre et l'âme humaine (§ 17-29) ? Et incidemment : En quoi consistent les facultés dont l'exercice dépend de l'union de l'âme et du corps (§ 18), savoir : l'Appétit concupiscible (§ 19-21), la Sensation (§ 23-25), l'Appétit irascible (§ 28), la Puissance végétative et générative (§ 29) ? 4° Quelle est l'influence exercée par les astres ? En quoi consiste la puissance de la Magie (§ 30-45) ? Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

[2] Première question : *Quelles sont les âmes qui font usage de la mémoire et de l'imagination, et quelles sont les choses dont elles se souviennent* (§ 1-5). C'est la suite de la 7e question du livre précédent, p. 313. Le P. Thomassin cite ce passage dans ses *Dogmata theologica* (t. I, p. 331), et explique avec beaucoup de clarté la doctrine que Plotin professe sur ce point : « Visum est [Plotino] beatas

plera les essences auxquelles elle sera unie et y appliquera toute son attention ; sinon, elle ne serait pas dans le monde intelligible.—N'aura-t-elle donc aucun souvenir des choses d'ici-bas? Ne se rappellera-t-elle pas qu'elle s'est livrée à l'étude de la philosophie, par exemple, et qu'elle a contemplé le monde intelligible pendant son séjour sur la terre?— Non : car une intelligence, tout entière à son objet, ne peut en même temps contempler l'intelligible et penser à une autre chose. L'acte de la pensée n'implique pas le souvenir d'avoir pensé. — Ce souvenir, dira-t-on, est pos-

» mentes animasque omnia simul videre, sine discursu ab aliis ad » alia, sine præteritorum memoria, sine futurorum exspectatione, » omnia simul, et oculis obversantia, intueri : 1° Omnia enim vident, » ergo simul omnia : nam si ab aliis in alia excurrerent, nunquam » omnia perlustrarent; sed plurima illis effluceret suæ beatitudinis » ætas antequam a primis exorsæ ad extrema usque evasissent ; » 2° In illis infima omnia in superiora rapiuntur et absorbentur ; » corpus in animam, anima in rationem, ratio in intellectum, in- » tellectus in veritatem immergitur et quodammodo devoratur ; » ergo, quum ratio in intelligentiam abrepta sit, jam nec ipsa dis- » currit, sed intelligit. 3° Discursus rationis non aliunde exoritur » quam ex angustiis et debilitatione intelligentiæ; vis enim, totam » non capiens veritatis amplitudinem, carptim illam et membratim » degustat persultatque, et ignorantiam suam multa consultatione » aliorumque ex aliis elucescentium perscrutatione propulsare mo- » litur. At ubi mentis ampliati sunt sinus viresque amplificatæ, non » minutatim, sed totam complectitur veritatem, nec consultat un- » quam quia nec ignorat. 4° Ubi omnia simul præsentia sunt, quid » opus est meminisse, aut exspectare, aut argumentari ex his ad » illa? Ex his quæ patent ea quæ latent expromit ratiocinatio ; ubi » omnia patent et nulla latent, nullus ergo superest illi locus. » Denique rationis munus speciale est ex æternorum contemplatione » et imitatione temporalia gubernare; ex illorum veritate certissima » et manifestissima horum verisimilitudinem elucidare, suoque sin- » gula loco ex æternæ legis ordine collocare. Discursum ergo et » memoriam eliminat intelligentia, ejusque comes æternitas : ubi » enim omnia simul præsentia intelligis et intueris, quorsum atti- » neret ad ea tanquam longe posita discurrere, vel tanquam præ- » terita recordari ? »

térieur à la pensée. — Dans ce cas, l'esprit dans lequel il se produit a changé d'état. Il est donc impossible que celui qui est tout entier à la contemplation pure de l'intelligible se rappelle en même temps les choses qui lui sont arrivées autrefois ici-bas. Si, comme il le paraît, la pensée est en dehors du temps, parce que toutes les essences intelligibles, étant éternelles, n'ont pas de relation avec le temps, évidemment il est impossible que l'intelligence qui s'est élevée au monde intelligible ait aucun souvenir des choses d'ici-bas, qu'elle ait même absolument aucun souvenir : car chacune des essences du monde intelligible est toujours présente à l'intelligence[1], qui n'est pas obligée de les parcourir successivement, de passer de l'une à l'autre. — Quoi ? l'intelligence ne divisera-t-elle pas en descendant du genre aux espèces ? — Non : car elle remonte à l'universel et au principe supérieur. — Admettons qu'il n'y ait pas de division dans l'intelligence qui possède tout à la fois : n'y aura-t-il pas au moins de division dans l'âme qui s'est élevée au monde intelligible[2] ? — Mais, rien n'empêche

[1] Dans ses *Confessions* (X, 25, 26), saint Augustin démontre de la même manière que, pour concevoir Dieu, il faut s'élever au-dessus des images des choses sensibles et des souvenirs que l'on peut avoir de ses propres actes, que la conception de Dieu n'est pas un souvenir, mais une intuition toujours présente à notre esprit dès qu'il y réfléchit : « Sed ubi manes in memoria mea, Domine ?... Transcendi enim partes ejus, quas habent et bestiæ, » quum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines » corporalium ; et veni ad partes ejus, ubi commendavi affectiones » animi mei, nec illic inveni te... Ubi ergo te inveni ut discerem te, » nisi in te supra me ? Et nusquam locus. Et recedimus, et accedi- » mus, et nusquam locus. Ubique Veritas præsides omnibus con- » sulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consu- » lentibus. » *Voy.* encore ci-après, p. 337, note 2. — [2] Nous lisons ici avec M. Kirchhoff : *οὐκ ἔσται διαίρεσις ἄνωθεν εἰς εἴδη ; ἢ κάτωθεν ἐπὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ ἄνω. τῷ μὲν γὰρ ἄνω μὴ ἔστω ἐνέργεια ὁμοῦ ὄντι, κ. τ. λ.*

que la totalité des intelligibles unis ensemble ne soit saisie par une intuition également une et totale.—Cette intuition est-elle semblable à l'intuition d'un objet aperçu d'un seul coup d'œil dans son ensemble, ou comprend-elle toutes les pensées des intelligibles contemplés à la fois?—Puisque les intelligibles offrent un spectacle varié, la pensée qui les saisit doit évidemment être également multiple et variée[1], comprendre plusieurs pensées, comme la perception d'un seul objet sensible, d'un visage, par exemple, comprend plusieurs perceptions, parce que l'œil, en apercevant le visage, voit en même temps le nez et les autres parties.

Mais [dira-t-on] il arrive que l'âme divise et développe une chose qui était unique.—Nous répondrons que cette chose est déjà divisée dans l'intelligence, qu'elle y a comme un fondement particulier, mais que, s'il y a antériorité et postériorité dans les idées, cette antériorité et cette postériorité ne se rapportent cependant pas au temps. Si la pensée arrive à distinguer l'antérieur et le postérieur, ce n'est pas sous le rapport du temps, mais sous le rapport de l'ordre [qui préside aux choses intelligibles] : ainsi, quand on considère dans une plante l'ordre qui s'étend des racines au sommet, il n'y a antériorité et postériorité que sous le rapport de l'ordre, puisqu'on aperçoit la plante entière d'un seul coup d'œil[2].

Mais [dira-t-on encore], quand l'âme contemple l'Un, si elle embrasse plusieurs choses ou plutôt toutes choses, comment se peut-il que l'une soit antérieure, l'autre postérieure? — C'est que *la puissance qui est une* [l'Un] est une de telle sorte qu'elle est multiple quand elle est con-

[1] Platon dit dans le *Timée* (p. 30; p. 89 de la trad. de M. H. Martin) : « Ce modèle contient et comprend en lui-même tous les ani- » maux intelligibles, de même que dans ce monde-ci nous sommes » renfermés nous-mêmes ainsi que tous les animaux produits et » visibles. » *Voy.* aussi *Enn.* V, liv. III, § 5. — [2] *Voy.* ci-après, § 12, p. 352.

templée par un autre principe [l'Intelligence], parce qu'alors elle n'est pas toutes choses à la fois dans une seule pensée. En effet, les actes [de l'Intelligence] ne sont pas une unité ; mais ils sont produits tous[1] par une puissance toujours permanente ; ils deviennent donc multiples dans les autres principes [les intelligibles] : car l'Intelligence, n'étant pas l'unité même, peut recevoir en son sein la nature du multiple qui n'existait pas auparavant [dans l'Un].

II. Admettons qu'il en soit ainsi. L'âme se souvient-elle d'elle-même ? — Ce n'est pas probable : celui qui contemple le monde intelligible ne se rappelle pas qui il est, qu'il est Socrate par exemple, qu'il est une âme ou une intelligence. Comment en effet s'en souviendrait-il ? Tout entier à la contemplation du monde intelligible, il ne fait pas un retour sur lui-même par la pensée ; il se possède lui-même, mais il s'applique à l'intelligible et devient l'intelligible, à l'égard duquel il joue le rôle de matière ; il prend la forme de l'objet qu'il contemple, et il n'est alors lui-même qu'en puissance. Il n'est donc lui-même en acte que quand il ne pense pas l'intelligible. Quand il n'est que lui-même, il est vide de toutes choses, parce qu'il ne pense pas l'intelligible ; mais s'il est tel par sa nature qu'il soit toutes choses, en se pensant lui-même, il pense toutes choses. Dans cet état, se voyant lui-même en acte par le regard qu'il jette sur lui-même, il embrasse toutes choses dans cette intuition ; d'un autre côté, par le regard qu'il jette sur toutes choses, il s'embrasse lui-même dans l'intuition de toutes choses[2].

S'il en est ainsi [dira-t-on], il change de pensées, et nous avons plus haut refusé de l'admettre. — L'intelligence est immuable, mais l'âme, placée aux dernières limites du monde intelligible, peut subir quelque mutation

[1] Nous lisons πᾶσαι avec M. Kirchhoff, qui soupçonne qu'il y a une lacune dans cette phrase. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 299, note 2.

quand elle se replie sur elle-même. En effet, ce qui s'applique à l'immuable éprouve nécessairement quelque mutation à son égard, puisqu'il n'y reste pas toujours appliqué. A parler rigoureusement, il n'y a pas changement lorsque l'âme se détache des choses qui lui appartiennent pour se tourner vers elle-même, et *vice versa* : car elle est toutes choses, et l'âme avec l'intelligible ne font qu'un. Mais, quand l'âme est dans le monde intelligible, elle devient étrangère à elle-même et à ce qui lui appartient; alors, vivant purement dans le monde intelligible, elle participe à son immutabilité, elle est tout ce qu'il est : car, dès qu'elle s'est élevée à cette région supérieure, elle doit nécessairement s'unir à l'Intelligence, vers laquelle elle s'est tournée et dont elle n'est plus séparée par aucun intermédiaire. En s'élevant à l'Intelligence, l'âme se met en harmonie avec elle et par suite s'y unit d'une manière durable, de telle sorte que toutes les deux soient à la fois une et deux. Dans cet état, l'âme ne peut changer, elle est appliquée d'une manière immuable à la pensée, et elle a en même temps conscience d'elle-même, parce qu'elle ne fait plus qu'une seule et même chose avec le monde intelligible.

III. Quand l'âme s'éloigne du monde intelligible, quand, au lieu de continuer à ne faire qu'un avec lui, elle veut en devenir indépendante, s'en distinguer et s'appartenir, quand enfin elle incline vers les choses d'ici-bas, alors elle se souvient d'elle-même. Le souvenir des choses intelligibles l'empêche de tomber, celui des choses terrestres la fait descendre ici-bas, celui des choses célestes la fait demeurer dans le ciel. En général, l'âme est et devient les choses dont elle se souvient. En effet, se souvenir, c'est penser ou imaginer; or imaginer, ce n'est pas posséder une chose, c'est la voir et lui devenir conforme. Si l'âme voit les choses sensibles, par cela même qu'elle les regarde, elle a en quelque sorte de l'étendue. Comme elle

n'est qu'au second degré les choses autres qu'elle-même, elle n'est nulle d'elles parfaitement. Placée et établie aux confins du monde sensible et du monde intelligible, elle peut se porter également vers l'un ou vers l'autre.

IV. Dans le monde intelligible, l'âme voit le Bien par l'intelligence : car l'intelligence ne l'empêche pas de parvenir jusqu'au Bien. Entre l'âme et le Bien, l'intermédiaire n'est pas le corps, qui ne pourrait être qu'un obstacle : car si les corps peuvent jamais servir d'intermédiaires, ce n'est que lorsqu'il s'agit de descendre des premiers principes aux choses qui occupent le troisième rang[1]. Quand l'âme s'occupe des objets inférieurs, elle possède conformément à sa mémoire et à son imagination ce qu'elle voulait posséder. Aussi la mémoire, s'appliquât-elle aux meilleures choses, n'est cependant pas ce qu'il y a de meilleur: car elle ne consiste pas seulement à sentir qu'on se souvient, mais encore à se trouver dans une disposition conforme aux affections, aux intuitions antérieures dont on se souvient. Or, il peut arriver que l'âme possède une chose sans en avoir conscience, qu'elle la possède même alors mieux que si elle en avait conscience : en effet, quand elle en a conscience, elle la possède comme une chose qui lui est étrangère, et dont elle se distingue; quand au contraire elle n'en a pas conscience, elle est ce qu'elle possède, et c'est surtout cette dernière disposition qui la fait déchoir [en la rendant conforme aux choses sensibles, quand elle y applique son imagination].

Si l'âme, en quittant le monde intelligible, en emporte avec elle des souvenirs, c'est que dans ce monde elle possédait déjà la mémoire à certain degré ; mais cette puissance y était éclipsée par la pensée des choses intelligibles. Il serait absurde de prétendre que ces dernières se trouvaient dans

[1] M. Kirchhoff suppose qu'il y a une lacune dans cette phrase obscure.

l'âme à l'état de simples images; elles y constituaient au contraire une puissance [intellectuelle] qui a passé ensuite à l'état d'acte. Quand l'âme vient à cesser de s'appliquer à la contemplation des intelligibles, elle ne voit plus que ce qu'elle voyait auparavant [c'est-à-dire les choses sensibles].

V. La puissance qui constitue la mémoire fait-elle passer à l'état d'actes les notions que nous avons des intelligibles?

Si ces notions ne sont pas des intuitions, c'est par la mémoire qu'elles passent à l'état d'actes[1]; si ce sont des intuitions, c'est par la puissance qui nous les a données là-haut. Cette puissance s'éveille en nous toutes les fois que nous nous élevons aux choses intelligibles, et elle voit ce dont nous parlons[2]. Ce n'est pas en effet par l'imagination ni par le raisonnement, obligé de tirer lui-même ses principes d'ailleurs, que nous nous représentons les intelligibles : c'est par la faculté que nous avons de les contempler, faculté qui nous permet d'en parler même ici-bas. Nous les voyons donc en éveillant en nous ici-bas la même puissance que nous devons éveiller en nous quand nous sommes dans le monde intelligible. Nous ressemblons à

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff : ἢ εἰ μὲν μὴ αὐτὰ ἑωρῶμεν, μνήμῃ. — [2] Ces idées ont été développées d'une manière brillante par saint Augustin : « *Quum de iis agitur quæ mente conspicimus,* id est in» tellectu atque ratione, *ea quidem loquimur quæ præsentia con» tuemur in illa interiore luce veritatis,* qua ipse qui dicitur *homo* » *interior* illustratur et fruitur. Sed tunc quoque noster auditor, » si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua » contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera » dicens vera intuentem : docetur enim non verbis meis, sed ipsis » rebus Deo intus pandente manifestis. Itaque etiam de his interro» gatus respondere potest, etc. » (*De Magistro,* 12.) C'est de ce beau passage de saint Augustin que Fénelon a tiré ce morceau célèbre de son traité *De l'Existence de Dieu* (I, ch. 2) : « A la vérité ma » raison est en moi : car il faut que je rentre sans cesse en moi-même » pour la trouver; mais la raison supérieure qui me corrige dans le

un homme qui, gravissant le sommet d'un rocher, apercevrait par son regard des objets invisibles pour ceux qui ne sont pas montés avec lui.

Puisque la raison nous démontre ainsi clairement que la mémoire ne se manifeste dans l'âme que lorsque celle-ci descend du monde intelligible dans le ciel, il n'est pas étonnant que, lorsqu'elle s'est élevée d'ici-bas au ciel et qu'elle s'y est arrêtée, elle se rappelle un grand nombre des choses d'ici-bas, de celles dont nous avons déjà parlé[1], et qu'elle reconnaisse beaucoup d'âmes qu'elle a connues antérieurement, puisque ces dernières doivent nécessairement être jointes à des corps qui ont des figures semblables. Si ces âmes changent la figure de leurs corps et les rendent sphériques, elles sont encore reconnaissables par leurs mœurs et leur caractère propre. Cela n'a rien d'incroyable: car, en admettant que ces âmes se soient purifiées de toutes leurs passions, rien n'empêche qu'elles n'aient conservé leur caractère. Si elles peuvent s'entretenir les unes avec les autres, elles ont encore là un moyen de se reconnaître.

Qu'arrive-t-il quand les âmes descendent du monde intelligible dans le ciel? — Elles recouvrent alors la mémoire, mais elles la possèdent à un degré moindre que les âmes qui se sont toujours occupées des mêmes objets. Elles ont d'ailleurs d'autres choses à se rappeler, et un long espace de temps leur a fait oublier bien des actes.

Mais si, après être descendues dans le monde sensible, elles tombent [du ciel] dans la génération, quel sera le

» besoin, et que je consulte, n'est pas à moi et elle ne fait pas » partie de moi-même... C'est un *maître intérieur* qui me fait taire, » qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me » fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écou- » tant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce » maître est partout, et sa voix se fait entendre, d'un bout de l'uni- » vers à l'autre, à tous les hommes comme à moi, etc. »

[1] *Voy.* le livre précédent, § 32.

temps où elles se souviendront ? — Il n'est pas nécessaire que les âmes [qui s'éloignent du monde intelligible] tombent dans les plus basses régions. Il peut arriver que dans leur mouvement elles s'arrêtent après être descendues quelque peu du monde intelligible, et rien ne les empêche de remonter là-haut avant qu'elles se soient abaissées aux régions inférieures de la génération.

VI. On peut donc affirmer sans crainte que les âmes qui exercent leur raison discursive et qui changent d'état se souviennent : car la mémoire s'applique aux choses qui ont été et qui ne sont plus[1]. Mais les âmes qui demeurent dans le même état ne sauraient se souvenir : car de quoi se souviendraient-elles[2] ?

Si [méconnaissant les vérités que nous venons d'exposer], la raison humaine veut attribuer la mémoire aux âmes de tous les astres, surtout à celle de la Lune et à celle du Soleil, elle finira par agir de même à l'égard de l'Ame universelle et elle osera attribuer à Jupiter même des souvenirs qui l'occuperaient de mille choses diverses. Une fois entrée dans cet ordre d'idées, la raison sera amenée à chercher quelles sont les conceptions, quels sont les raisonnements des âmes des astres, en admettant toutefois qu'elles raisonnent. [Mais c'est là une hypothèse toute gratuite :] car si ces âmes n'ont rien à découvrir, si elles ne doutent pas, si elles n'ont besoin de rien, si elles n'apprennent pas des choses qu'elles ignorassent auparavant, quel usage feraient-elles du raisonnement, des arguments ou des conceptions de la raison discursive ? Elles n'ont pas non plus à chercher des moyens mécaniques de gouverner les choses humaines et

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 314, note 1.

[2] Deuxième question : *Les âmes des astres et l'Ame universelle ont-elles besoin de la mémoire et du raisonnement, ou se bornent-elles à contempler l'Intelligence suprême* (§ 6-16) ?

tout ce qui se passe sur la terre : car c'est d'une tout autre manière qu'elles font régner l'ordre dans l'univers.

VII. Quoi ! ces âmes ne se rappelleront-elles pas qu'elles ont vu Dieu ? — [Elles n'ont pas besoin de s'en souvenir : car] elles le voient toujours ; or, tant qu'elles le voient, elles ne peuvent dire qu'elles l'ont vu, parce qu'une pareille énonciation supposerait qu'elles ne le voient plus [1].

Quoi ! ne se rappelleront-elles pas qu'elles ont opéré leur révolution hier ou l'année dernière, qu'elles vivaient hier et qu'elles vivent depuis longtemps ? — Elles vivent toujours ; or, ce qui est toujours le même est un. Vouloir dans le mouvement des astres distinguer *hier* et *l'année dernière*, c'est faire comme un homme qui diviserait en plusieurs parties le mouvement qui forme un pas, qui voudrait ramener l'unité à la multiplicité. En effet, le mouvement des astres est *un*, quoiqu'il soit soumis par nous à une mesure comme s'il était multiple ; c'est ainsi que nous comptons les jours comme différents les uns des autres, parce que les nuits les séparent les uns des autres. Mais, puisque dans le ciel il n'y a qu'*un* seul jour, comment pourrait-on en compter plusieurs, comment pourrait-il y avoir une *année dernière ?*

Mais [pourra-t-on nous dire], l'espace parcouru n'est pas un : il a plusieurs parties ; le zodiaque contient plusieurs parties. Pourquoi donc l'âme céleste ne dirait-elle pas : j'ai dépassé cette partie ; je suis maintenant arrivée à une autre ? En outre, si les âmes des astres considèrent les choses humaines, comment ne verront-elles pas qu'il y a des changements ici-bas, que les hommes qui existent aujourd'hui sont venus après d'autres ? S'il en est ainsi, elles savent qu'il a déjà existé d'autres hommes, qu'il y a eu d'autres faits. Elles possèdent donc la mémoire.

[Voici notre réponse :]

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 332, note 1.

VIII. Il n'est point nécessaire que l'on se souvienne de tout ce que l'on voit, ni qu'on se représente par l'imagination toutes les choses qui se suivent accidentellement. D'un autre côté, quand l'esprit possède une connaissance et une conception claire de certains objets, qui viennent ensuite s'offrir aux sens, rien ne le force d'abandonner la connaissance qu'il a acquise par l'intelligence pour regarder l'objet particulier et sensible qu'il a devant lui, à moins qu'il ne soit chargé d'administrer quelqu'une des choses particulières contenues dans la notion du tout.

Maintenant, pour entrer dans les détails, disons d'abord que l'on ne retient pas nécessairement tout ce que l'on a vu. Quand une chose n'a pas d'intérêt ni d'importance, les sens, frappés par la diversité des objets sans notre concours volontaire, sont seuls affectés; l'âme ne perçoit pas les impressions, parce que leur différence est pour elle sans aucune utilité. Quand l'âme est tournée vers elle-même ou vers d'autres objets, et qu'elle s'y applique tout entière, elle ne saurait se souvenir de ces choses indifférentes, puisqu'elle n'en a même pas la perception quand elles sont présentes. Il n'est pas davantage nécessaire que l'imagination se représente ce qui est accidentel, ni, si elle se le représente, qu'elle le retienne fidèlement. Il est facile de constater qu'une impression sensible de ce genre n'est point perçue, si l'on veut bien faire attention à ce que nous allons dire. Quand, en marchant, nous divisons ou plutôt nous traversons l'air, sans nous proposer de le faire, nous ne saurions nous en apercevoir ni y songer pendant que nous avançons. De même, si nous n'avions point résolu de faire tel ou tel chemin, et que nous pussions voler à travers les airs, nous ne penserions pas à la région de la terre dans laquelle nous sommes, ni à l'étendue que nous avons parcourue. Si nous avions à nous mouvoir, non pendant un temps déterminé, mais abstraction faite de tout temps,

que nous n'eussions point d'ailleurs l'habitude de rapporter au temps nos autres actions, nous ne nous rappellerions pas différents temps. Ce qui le prouve, c'est que, quand l'esprit possède la connaissance générale de ce qui se fait et qu'il est sûr que la chose sera telle qu'il se la représente, il ne s'occupe plus des détails. En outre, quand un être fait toujours la même chose, il ne lui servirait de rien d'en observer toutes les parties. Donc, si les astres, en suivant leur cours, accomplissent en même temps un acte qui leur est propre, s'ils ne s'occupent pas de traverser tel ou tel espace qu'ils traversent, si leur fonction propre n'est pas de considérer les lieux qu'ils parcourent, ni même de les parcourir, si les parcourir est pour les astres quelque chose d'accidentel parce qu'ils s'appliquent à contempler des objets plus relevés, enfin, s'ils parcourent toujours les mêmes lieux, ils ne sauraient calculer le temps ; ou du moins, s'ils y pensaient, ils ne sauraient se rappeler les lieux parcourus et les temps écoulés. Ils ont d'ailleurs une vie uniforme, puisqu'ils parcourent toujours les mêmes lieux, en sorte que leur mouvement est, pour ainsi dire, plutôt vital que local, puisqu'il est produit par un seul être vivant [l'univers], qui, en le réalisant en lui-même, est extérieurement en repos et intérieurement en mouvement par sa vie éternelle. Veut-on comparer le mouvement des astres à celui d'un chœur ? Supposons que ce chœur n'ait qu'une durée limitée : il sera parfait, s'il est pris dans sa totalité, du commencement à la fin ; il sera imparfait s'il est pris dans chacune de ses parties. Supposons qu'il existe toujours, il est toujours parfait. S'il est toujours parfait, il n'y aura pas de temps ni de lieu où il devienne parfait ; par conséquent, il n'aura même pas de désir, et il ne mesurera rien ni par le temps, ni par le lieu ; il ne se souviendra donc ni de l'un ni de l'autre.

En outre, les astres jouissent d'une vie bienheureuse, parce qu'ils contemplent la vie véritable dans leurs âmes

propres[1], qu'aspirant tous à l'Un et rayonnant dans le ciel entier, comme des cordes qui vibrent à l'unisson, ils produisent une espèce de concert[2] par leur harmonie naturelle. Enfin, le ciel entier tourne sur lui-même ainsi que ses parties, qui, malgré la diversité de leurs mouvements et de leurs positions, gravitent toutes vers un même centre[3]. Or tous ces faits viennent à l'appui de ce que nous avançons, puisqu'il en résulte que la vie de l'univers est une et uniforme.

IX. Jupiter, qui gouverne le monde et lui donne son ordre et sa beauté, possède de toute éternité une âme royale et une intelligence royale[4]; il produit les choses par sa providence et il les règle par sa puissance; il dispose tout avec ordre en développant et en accomplissant les nombreuses périodes des astres. Ces actes ne semblent-ils pas nécessiter que Jupiter fasse usage de la mémoire, qu'il se rappelle quelles périodes ont été déjà accomplies, qu'il s'occupe de préparer les autres par ses combinaisons, ses calculs, ses raisonnements? Il aura donc d'autant plus besoin de la mémoire qu'il sera plus habile administrateur du monde.

[Voici notre réponse à cette objection.]

Quant au souvenir des périodes, il y aurait lieu d'examiner quel est le nombre des périodes et si Jupiter le connaît : car, si c'est un nombre fini, l'univers aura eu un commencement dans le temps[5]; s'il est infini, Jupiter ne pourra connaître combien il a fait de choses. [Pour résou-

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 9; t. I, p. 180. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. III, § 12, p. 290, note 6. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. II, § 2; t. I, p. 161-163. — [4] Plotin emploie ici des expressions empruntées à deux dialogues de Platon : « Le chef suprême, Jupiter, s'avance le premier, » conduisant son char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses » (*Phèdre*, p. 246; t. VI, p. 49 de la trad. de M. Cousin)... Tu diras » qu'il y a dans Jupiter, en qualité de cause, une âme royale, une » intelligence royale (*Philèbe*, p. 30; t. II, p. 347 de la trad.). » — [5] *Voy.* t. I, p. 265, note 1.

dre ces difficultés] il faut admettre que Jupiter jouit toujours de la connaissance, toujours d'une seule et même vie. C'est en ce sens qu'il doit être infini et posséder l'unité, non par une connaissance venue du dehors, mais intérieurement, par sa nature même, parce que l'infini reste toujours tout entier en lui, qu'il lui est inhérent, qu'il est contemplé par lui, qu'il n'est pas pour lui simplement l'objet d'une connaissance adventice. En effet, en connaissant l'infinité de sa vie, Jupiter connaît en même temps que l'action qu'il exerce sur l'univers est une; mais ce n'est pas parce qu'il l'exerce sur l'univers qu'il la connaît.

X. Le principe qui préside à l'ordre de l'univers est double : sous un point de vue, il est le Démiurge; sous l'autre, l'Ame universelle. Par le nom de Jupiter nous désignons tantôt le Démiurge, tantôt la Puissance qui gouverne l'univers (*τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός*).

Quand il s'agit du Démiurge, il faut éloigner de son esprit toute idée de passé et d'avenir, et ne lui attribuer qu'une vie uniforme, immuable, indépendante du temps.

Quant à la vie du Principe qui administre l'univers [et qui est l'Ame universelle], elle soulève une question : N'est-elle pas aussi affranchie de la nécessité de raisonner et de chercher ce qui est à faire? — Oui, sans doute : l'ordre qui doit régner est déjà trouvé et arrêté, et cela sans le secours des choses qui y sont soumises. En effet, les choses qui sont soumises à l'ordre sont celles qui sont engendrées, et le principe qui les engendre, c'est l'Ordre même, c'est-à-dire l'action de l'Ame attachée à la contemplation d'une Sagesse immuable, Sagesse dont l'image est l'ordre qui subsiste dans l'Ame[1]. Comme la Sagesse contemplée par l'Ame ne change pas, l'action de celle-ci ne change pas non plus. En effet, l'Ame contemple toujours la Sagesse; si elle cessait, elle tomberait dans l'incertitude. La fonction de l'Ame est

[1] *Voy.* ci-après, § 12, p. 348.

donc *une* comme l'Ame elle-même. Le principe unique qui gouverne le monde domine toujours et n'est jamais dominé : sinon, il y aurait plusieurs puissances qui lutteraient entre elles. Le principe qui administre l'univers est donc un et a toujours la même volonté. Pourquoi désirerait-il tantôt une chose, tantôt une autre, et serait-il ainsi incertain? Étant un, même s'il changeait d'état, il ne saurait être incertain. Si l'univers renferme une foule de parties et d'espèces opposées les unes aux autres, ce n'est pas une raison pour que l'Ame ne sache pas certainement de quelle façon elle doit les disposer[1]. Elle ne commence pas par les objets qui sont placés au dernier rang ni par les parties, mais par les principes. En partant des principes, elle arrive par une voie facile à pénétrer et à ordonner tout. Elle domine parce qu'elle reste identique dans une fonction une et identique. Par quoi pourrait-elle être amenée à vouloir d'abord une chose, puis une autre? D'ailleurs, dans une pareille disposition, elle hésiterait sur ce qu'elle doit faire, et l'énergie de son action en serait affaiblie parce que raisonner implique toujours quelque hésitation dans l'exécution.

XI. Le monde est administré comme un animal[2]; mais, dans cet animal, il y a des choses qui proviennent de l'extérieur et des parties, d'autres, de l'intérieur et du principe. L'art du médecin va de l'extérieur à l'intérieur, s'attache à un organe et n'opère qu'avec hésitation et avec des tâtonnements. La Nature, partant du principe, n'a pas besoin de délibérer. La puissance qui administre l'univers procède, non comme le médecin, mais comme la Nature. Elle conserve d'autant mieux sa simplicité qu'elle renferme toutes choses en son sein, que toutes choses sont les parties de l'animal qui est *un*. En effet, la Nature, qui est *une*, domine toutes les natures particulières : celles-ci en procèdent,

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 60-63. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 13; t. I, p. 182.

mais y restent attachées, rameaux d'un arbre immense qui est l'univers[1]. Qu'ont à faire le raisonnement, le calcul, la mémoire, dans un principe qui possède une sagesse toujours présente et active, qui par elle domine le monde et l'administre d'une manière immuable? Si ses œuvres sont variées et changeantes, il n'en résulte pas que ce principe doive lui-même participer à leur mutabilité. En produisant des choses diverses, il reste immuable[2]. Ne voit-on pas dans chaque animal plusieurs choses se produire successivement, comme les qualités propres à chaque âge? Ne voit-on pas certaines parties naître et croître à des époques déterminées, telles que les cornes, la barbe, les mamelles? Ne voit-on pas enfin chaque être en engendrer d'autres? Ainsi, sans que les premières raisons [séminales] périssent, d'autres se développent à leur tour. Ce qui le prouve, c'est que dans l'animal engendré la raison [séminale] subsiste identique et entière.

Ne craignons donc pas de l'affirmer : l'Ame universelle possède toujours la même sagesse; cette sagesse est universelle; elle est la sagesse permanente du monde; elle est multiple et variée, et en même temps elle est une, parce qu'elle est la sagesse de l'animal qui est un et qui est le plus grand de tous. Invariable, malgré la multiplicité de ses œuvres, elle constitue la raison qui est une, et elle est toutes choses à la fois. Si elle n'était pas toutes choses, au lieu d'être la sagesse de l'univers, elle ne serait que la sagesse de choses postérieures et particulières.

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 86, et p. 231, note 1. — [2] Les mêmes idées ont été longuement développées par saint Augustin dans ses *Confessions* : « Sicut nosti in principio cœlum et terram sine varietate » notitiæ tuæ, ita fecisti in principio cœlum et terram sine distentione actionis tuæ (XI, 31)... Jam dixisti mihi, Domine, voce » forti in aurem interiorem quia tu æternus es, solus habens » immortalitatem, quoniam ex nulla specie motuve mutaris, nec » temporibus variatur voluntas tua, etc. (XII, 11). »

XII. Peut-être dira-t-on que cela est vrai de la Nature, mais que, puisqu'il y a dans l'Ame de l'univers de la sagesse, il doit y avoir aussi en elle raisonnement et mémoire.

Cette objection ne peut être soulevée que par des hommes qui font consister la sagesse dans ce qui en est l'absence, et qui prennent pour la sagesse même la recherche de la sagesse. Raisonner, en effet, qu'est-ce autre chose que chercher la sagesse, la raison véritable, l'intelligence de l'être réel? Celui qui raisonne ressemble à un homme qui touche de la lyre pour s'exercer, pour acquérir l'habitude d'en jouer, et en général à celui qui apprend pour savoir. Il cherche en effet à acquérir la science, dont la possession fait le sage. La sagesse consiste donc dans un état stable. C'est ce qu'on voit par la conduite même de celui qui raisonne: dès qu'il a trouvé ce qu'il cherchait, il cesse de raisonner et se repose dans la possession de la sagesse.

Donc, si la puissance qui gouverne le monde nous paraît ressembler à ceux qui apprennent, il faut lui attribuer le raisonnement, la réflexion, la mémoire, pour qu'elle compare le passé avec le présent ou le futur. Mais si, au contraire, elle connaît de manière à n'avoir plus rien à apprendre et à rester dans un état parfaitement stable, évidemment elle possède par elle-même la sagesse. Si elle connaît les choses futures (privilége qu'on ne saurait lui contester sans absurdité), pourquoi ne saurait-elle pas aussi comment elles doivent avoir lieu? Si elle le sait, qu'a-t-elle besoin de raisonner et de comparer le passé avec le présent? Ensuite, cette connaissance de l'avenir ne ressemblera pas chez elle à la prévision des devins, mais à la certitude qu'ont d'une chose ceux qui la produisent. Cette certitude n'admet aucune hésitation, aucune ambiguïté; elle est absolue; une fois qu'elle a obtenu l'assentiment, elle reste immuable. Ainsi, l'Ame du

monde connaît l'avenir avec une sagesse aussi immuable que le présent, c'est-à-dire, sans raisonner[1]. Si elle ne connaissait pas les choses futures qu'elle doit produire[2], elle ne saurait pas les produire, elles les produirait sans règle, accidentellement, c'est-à-dire par hasard. Elle reste donc immuable en produisant; par conséquent, elle produit sans changer, autant du moins que le lui permet le modèle (παράδειγμα) qu'elle porte en elle; son action est donc uniforme, toujours la même; sinon, l'Ame pourrait se tromper. Si son œuvre contient des différences, elle ne les tient pas d'elle-même, mais des raisons [séminales], qui procèdent elles-mêmes du principe créateur. Ainsi, les choses créées dépendent de la série des raisons, et le principe créateur n'est pas obligé d'hésiter, de délibérer, ni de supporter un travail pénible, ainsi que l'ont cru quelques philosophes qui regardaient comme une tâche fatigante d'administrer l'univers[3]. Ce qui est une tâche fatigante, c'est de manier une matière étrangère, c'est-à-dire, dont on n'est pas maître. Mais, quand une puissance domine

[1] Ici encore Plotin est d'accord avec saint Augustin sur la prescience divine : « Ce n'est pas que la science de Dieu éprouve aucune va-
» riation et qu'il connaisse de plusieurs façons diverses ce qui est,
» ce qui a été et ce qui sera. La connaissance qu'il a du présent,
» du passé et de l'avenir n'a rien de commun avec la nôtre. Pré-
» voir, voir, revoir, pour lui c'est tout un. Il ne passe pas comme
» nous d'une chose à une autre en changeant de pensée, mais il
» contemple toutes choses d'un regard immuable. Ce qui est ac-
» tuellement, ce qui n'est pas encore, ce qui n'est plus, sa présence
» stable et éternelle embrasse tout... Car il ne passe point d'une
» pensée à une autre, lui dont le regard incorporel embrasse tous
» les objets comme simultanés. Il connaît le temps d'une connais-
» sance indépendante du temps, comme il meut les choses tempo-
» relles sans subir aucun mouvement temporel. » (*Cité de Dieu*, XI, 21; t. II, p. 299 de la trad. de M. Saisset.) — [2] *Voy.* le passage du *Timée* cité ci-dessus, p. 240, note 1. — [3] Épicure disait : « Quod
» æternum beatumque sit, id nec habere ipsum negotii quidquam,
» nec exhibere alicui. » (Cicéron, *De natura Deorum*, I, 17.)

seule [ce qu'elle forme], peut-elle avoir besoin d'autre chose que d'elle-même et de sa volonté, c'est-à-dire de sa sagesse ? car dans une pareille puissance la volonté est identique à la sagesse. Elle n'a donc besoin de rien pour créer, puisque la sagesse qu'elle possède n'est pas une sagesse empruntée. Il ne lui faut rien d'adventice, par conséquent, ni raisonnement, ni mémoire : car ces facultés ne nous donnent que des connaissances adventices.

XIII. Comment la Sagesse propre à l'Ame universelle diffère-t-elle de la Nature ? C'est que la Sagesse occupe dans l'Ame le premier rang et la Nature le dernier, puisqu'elle n'est que l'image de la Sagesse ; or, si la Nature n'occupe que le dernier rang, elle doit aussi n'avoir que le dernier degré de la Raison qui éclaire l'Ame[1]. Qu'on se représente un morceau de cire où la figure imprimée sur une face pénètre jusqu'à l'autre, et dont les traits bien marqués sur la face supérieure n'apparaissent que d'une manière confuse sur la face inférieure : telle est la condition de la Nature ; elle ne connaît pas, elle produit seulement, elle transmet aveuglément à la matière la forme qu'elle possède, comme un objet chaud transmet à un autre, mais à un moindre degré, la chaleur qu'il a lui-même. La Nature n'imagine même pas : car l'acte d'*imaginer*, inférieur à celui de *penser*, est cependant supérieur à celui d'*imprimer une forme*, comme le fait la Nature (φύσεως τύπος)[2]. La Nature ne peut rien saisir ni rien comprendre[3], tandis que l'Imagination saisit l'objet adventice, et permet à celui qui imagine de connaître

[1] La *Sagesse* (φρόνησις) correspond ici à ce que Plotin appelle ailleurs la *Puissance principale de l'Ame*, et la Nature à la *Puissance naturelle et génératrice*. *Voy. Enn.* II, liv. III, § 17, 18 ; t. I, p. 191-194. — [2] M. Kirchhoff lit τόπος au lieu de τύπος. Cette correction n'est pas admissible : τύπος se comprend parfaitement, puisque *les raisons séminales façonnent et forment les animaux*, comme on l'a vu ci-dessus, p. 286. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 213-216.

ce qu'il a éprouvé. Quant à la Nature, elle ne sait qu'engendrer[1]; elle est l'acte de la puissance active de l'Ame universelle. Ainsi, l'Intelligence possède les formes intelligibles; l'Ame universelle les a reçues et les reçoit d'elle sans cesse; c'est là ce qui constitue sa vie; la clarté qui brille en elle est la conscience qu'elle a de sa pensée. Le reflet que l'Ame projette elle-même sur la matière est la Nature, qui termine la série des êtres et occupe le dernier degré du monde intelligible; après elle, il n'y a plus que les imitations des essences. La Nature, tout en agissant sur la matière, est passive à l'égard de l'Ame. L'Ame, supérieure à la Nature, agit sans pâtir. Enfin, l'Intelligence suprême n'agit point sur les corps ni sur la matière.

XIV. Les corps engendrés par la Nature sont les *éléments* (στοιχεῖα)[2]. Quant aux animaux et aux végétaux, possèdent-ils la Nature comme l'air possède la lumière qui ne laisse rien à l'air en se retirant, parce qu'elle ne s'y est pas mélangée, qu'elle en est restée séparée[3]? Ou bien la Nature est-elle avec les animaux et les végétaux dans le même rapport que le feu est avec le corps échauffé, auquel, en se retirant, il laisse une chaleur qui est autre que la chaleur propre au feu et qui constitue une modification du corps échauffé? Oui, sans doute. La Nature donne à l'être qu'elle façonne (τῷ πλασθέντι) une forme (μορφή) qui est autre que la forme (εἶδος) propre à la Nature elle-même[4]. Reste à rechercher s'il y a quelque intermédiaire entre la Nature et l'être qu'elle façonne[5]. Quant à la différence qui existe entre la Nature et la Sagesse qui préside à l'univers, nous l'avons suffisamment déterminée.

XV. Nous avons encore à résoudre une question relative à ce que nous venons de discuter. Si l'éternité se rapporte

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff : ἡ δὲ γεννᾷ αὐτή. — [2] Nous retranchons ici avec M. Kirchhoff τὰ σώματα. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 307. — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 213, note 2. — [5] *Voy.* ci-après, p. 356.

à l'Intelligence et le temps à l'Ame (car nous disons que l'existence du temps est liée à l'action de l'Ame et qu'il en dépend[1]), comment le temps peut-il être divisé, avoir un passé, sans que l'action de l'Ame soit elle-même divisée, sans que son retour sur le passé constitue en elle la mémoire? En effet, l'éternité implique identité, et le temps, diversité : autrement, si nous supposons qu'il n'y ait pas changement dans les actes de l'Ame, le temps n'aura rien qui le distingue de l'éternité. Dirons-nous que nos âmes, étant sujettes au changement et à l'imperfection, sont dans le temps, tandis que l'Ame universelle engendre le temps sans y être elle-même?

Admettons que l'Ame universelle ne soit pas dans le temps : pourquoi engendre-t-elle le temps plutôt que l'éternité? C'est que les choses qu'elle engendre sont comprises dans le temps au lieu d'être éternelles. Les autres âmes ne sont pas non plus dans le temps : il n'y a d'elles dans le temps que leurs passions et leurs actions. En effet, les âmes elles-mêmes sont éternelles ; le temps leur est donc postérieur. D'un autre côté, ce qui est dans le temps est moindre que le temps, puisque celui-ci doit embrasser tout ce qui est dans le temps, comme Platon dit qu'il embrasse ce qui est dans le nombre et dans le lieu[2].

XVI. Mais [dira-t-on], si l'Ame universelle contient les choses dans l'ordre où elles sont successivement produites, elle les contient par cela même comme antérieures et postérieures. Si elle les produit dans le temps, elle incline vers l'avenir, par conséquent, elle incline aussi vers le passé.

Il n'y a [répondrons-nous] d'*antérieur* et de *postérieur* que dans ce qui *devient* ; dans l'Ame, il n'y a point de passé ; toutes les raisons lui sont présentes à la fois, comme nous l'avons déjà dit[3]. Au contraire, dans les choses engendrées,

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 197. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 172, note 1. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 346. Les *raisons* qui sont présentes toutes

les parties n'existent pas toutes à la fois parce qu'elles n'y existent pas toutes ensemble, quoiqu'elles existent toutes ensemble dans les raisons : les pieds par exemple, ou les mains existent ensemble dans la raison séminale, mais ce sont des parties séparées les unes des autres dans les corps ; cependant ces parties sont également séparées, mais d'une manière différente, dans la raison séminale, de même qu'elles y sont également antérieures les unes aux autres d'une manière différente[1]. Si elles sont ainsi séparées dans la raison séminale, c'est qu'elles diffèrent par leur nature.

Mais comment sont-elles antérieures les unes aux autres? — C'est [dira-t-on] que celui qui ordonne est aussi celui qui commande ; or, en commandant, il énonce telle chose après telle autre : car pourquoi toutes choses ne sont-elles

à la fois dans l'Ame sont les *idées* qu'elle reçoit de l'Intelligence divine (t. I, p. 193). Cette théorie est formulée très-nettement dans le passage suivant de saint Augustin : « *Ideas* latine possumus vel » *formas* vel *species* dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. » Si autem *rationes* eas vocemus, ab interpretandi quidem proprie- » tate discedimus (*rationes* enim græce λόγοι appellantur, non » *ideæ*) ; sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit a re ipsa » non aberrabit. Sunt namque ideæ *principales formæ* quædam, » vel *rationes rerum stabiles atque incommutabiles,* quæ ipsæ » formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo » sese habentes in divina Intelligentia continentur. Et quum ipsæ » neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari » dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur » et interit. Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, » ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi » quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. » (*De diversis quæstionibus*, § 46.)

[1] Les divers sens du mot *antérieur* sont expliqués par saint Augustin dans ses *Confessions* (XII, 29) : « Quum vero dicit primo » informem [materiam], deinde formatam, non est absurdus, si » modo est idoneus dicere quid *præcedat æternitate,* quid *tem-* » *pore,* quid *electione,* quid *origine :* æternitate, sicut Deus omnia ; » tempore, sicut flos fructum ; electione, sicut fructus florem ; ori- » gine, sicut sonus cantum, etc. »

pas ensemble? — [Il n'en est pas ainsi.] Si autre chose était l'ordre, autre chose celui qui ordonne, les choses seraient produites de la même manière qu'elles sont énoncées par la parole; mais, comme celui qui commande est l'ordre premier, il n'énonce pas les choses par la parole, il les produit seulement l'une après l'autre. Pour énoncer ce qu'il fait, il faudrait qu'il considérât l'ordre, par conséquent, qu'il en fût différent. Comment celui qui ordonne peut-il être identique à l'ordre? C'est qu'il n'est pas à la fois la forme et la matière, qu'il est la forme seule [c'est-à-dire l'ensemble des raisons qui lui sont présentes toutes à la fois][1]. De cette manière, l'Ame est la puissance et l'acte qui occupe le second rang après l'Intelligence. Avoir des

[1] On peut encore rapprocher de ce passage le morceau suivant de saint Augustin : « Quis autem religiosus et vera religione imbu-
» tus, quamvis nondum possit hæc intueri, negare tamen audeat,
» imo non profiteatur omnia quæ sunt, id est quæcunque in suo
» genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore
» esse procreata, eoque omnia quæ vivunt vivere, atque univer-
» salem rerum incolumitatem ordinemque ipsum quo ea quæ
» mutantur suos corporales cursus certo moderamine celebrant,
» summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque
» concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condi-
» disse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia
» ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus : hoc
» enim absurdum est existimare. *Singula igitur propriis sunt*
» *creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est*
» *esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quid-*
» *quam positum intuebatur ut secundum id constitueret quod*
» *constituebat :* nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæ
» rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina
» mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æter-
» num atque incommutabile potest esse (atque has *rerum rationes*
» *principales* appellat *ideas* Plato), non solum sunt ideæ, sed
» veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles
» manent, quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo
» modo est, etc. » (*De diversis quæstionibus*, § 46.) *Voy.* aussi les *Confessions*, XI, 7.

parties antérieures les unes aux autres ne convient qu'aux objets qui ne peuvent être toutes choses à la fois.

L'Ame, telle que nous considérons ici, est quelque chose de vénérable; elle ressemble à un cercle qui est uni au centre et qui se développe sans s'en éloigner, en formant une étendue indivisible (διάστημα ἀδιάστατον). Pour concevoir l'ordre des trois principes, on peut se représenter le Bien comme un centre, l'Intelligence comme un cercle immobile, et l'Ame comme un cercle mobile, mû par le désir [1].

En effet, l'Intelligence possède et embrasse le Bien immédiatement; l'Ame aspire à ce qui est placé au-dessus de l'Intelligence [au Bien]. La sphère du monde, possédant l'Ame qui aspire ainsi [au Bien], se meut en obéissant à son aspiration naturelle; or, son aspiration naturelle est d'aspirer, comme le peut un corps, au principe hors duquel elle est, c'est-à-dire de s'étendre autour de lui, de tourner, par conséquent, de se mouvoir circulairement [2].

XVII. Pourquoi les *pensées* (νοήσεις) et les *conceptions rationnelles* (λόγοι) ne sont-elles pas en nous telles qu'elles sont dans l'Ame universelle [3]? Pourquoi y a-t-il en nous *postériorité* par rapport au temps [puisque nous concevons les choses d'une manière successive, tandis que l'Ame universelle les conçoit toutes à la fois]? Pourquoi sommes-nous obligés de nous poser des questions? — Est-ce parce que plusieurs forces agissent en nous et s'y disputent la domination, et qu'il n'y en a pas une qui commande seule? Est-ce parce qu'il nous faut successivement des choses

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 297. — [2] *Voy.* le tome I, p. 162 et 450.

[3] TROISIÈME QUESTION : *Quelles sont les différences intellectuelles entre l'Ame universelle, les âmes des astres, l'âme de la terre et les âmes humaines* (§ 17-29)? Et incidemment : *Quelles sont les facultés dont l'exercice dépend de l'union de l'âme et du corps* (§ 18) : *l'Appétit concupiscible* (§ 19-21), *la Sensation* (§ 23-25), *l'Appétit irascible* (§ 28), *la Puissance végétative et générative* (§ 29)?

diverses pour satisfaire nos besoins, parce que notre *présent* n'est pas déterminé par lui-même, mais se rapporte à des choses qui varient sans cesse et qui sont placées hors de lui? — Oui. De là résulte que nos déterminations changent selon l'occasion et le besoin présent. Des choses diverses viennent du dehors s'offrir à nous successivement. En outre, comme plusieurs forces dominent en nous, notre imagination a nécessairement des représentations variées, adventices, modifiées l'une par l'autre, et entravant les mouvements et les actes propres à chaque puissance de l'âme. Ainsi, quand la Concupiscence[1] s'éveille en nous, l'imagination nous représente l'objet désiré, nous avertit et nous instruit de la passion née de la concupiscence, et nous demande en même temps de l'écouter et de la satisfaire. En cet état, l'âme flotte dans l'incertitude, soit qu'elle accorde à l'appétit la satisfaction qu'il réclame, soit qu'elle la lui refuse. La Colère[2], en nous excitant à la vengeance, produit en nous le même effet. Les besoins et les passions du corps nous suggèrent aussi des actions et des opinions diverses. Ajoutez-y l'ignorance des vrais biens, l'impossibilité où l'âme se trouve de porter un jugement certain, quand elle est ainsi flottante, et les conséquences qui résultent du mélange des choses dont nous venons de parler, quoique la partie la plus relevée de nous-mêmes porte d'autres jugements que la partie commune [à l'âme et au corps], partie incertaine et livrée à la diversité des opinions.

La droite raison, en descendant de la partie supérieure de l'âme dans la partie commune, s'affaiblit par ce mélange, quoiqu'elle ne soit pas faible de sa nature : ainsi, dans le tumulte d'une nombreuse assemblée, ce n'est pas le plus sage conseiller dont la parole domine ; ce sont au contraire les plus turbulents et les plus factieux, et le tumulte qu'ils font force le sage de rester assis, impuissant et vaincu par

[1] *Voy.* ci-après, § 20. — [2] *Voy.* ci-après, § 28.

le bruit. Dans l'homme pervers, c'est la partie animale qui règne; la diversité des influences qui maîtrisent cet homme représente le pire des gouvernements [l'ochlocratie]. Dans l'homme ordinaire, les choses se passent comme dans une république où quelque bon élément domine le reste, qui ne refuse pas d'obéir. Dans l'homme vertueux, il y a une vie qui ressemble au gouvernement aristocratique[1], parce qu'il se soustrait à l'influence de la partie commune et qu'il écoute ce qu'il y a de meilleur en lui. Enfin, dans l'homme le meilleur, complétement séparé de la partie commune, règne un seul principe dont procède l'ordre auquel le reste est soumis. Il semble qu'il y a ainsi en quelque sorte deux cités, l'une supérieure, l'autre inférieure et empruntant son ordre à la première. Nous avons dit que dans l'Ame universelle, c'est un seul et même principe qui commande uniformément; mais il en est autrement dans les autres âmes, comme nous venons de l'expliquer. En voici assez sur ce sujet.

XVIII. Le corps acquiert-il, grâce à la présence de l'âme qui le fait vivre, quelque chose qui lui devienne propre, ou bien ce qu'il possède se réduit-il à la *nature* et est-ce là la seule chose qui se communique à lui[2]?

Evidemment, le corps qui jouit de la présence de l'âme et de celle de la nature ne doit pas ressembler à un cadavre ; il sera dans l'état de l'air, non quand l'air est pénétré par la lumière [car alors il n'en reçoit réellement rien], mais quand il participe de la chaleur[3]. Aussi, le corps du végétal et celui de l'animal possèdent-ils dans la nature une ombre de l'âme[4]. C'est au corps ainsi vivifié par la nature que se

[1] *Voy.* Platon, *République*, livre VIII. — [2] Cette question se rattache au § 14, p. 350. — [3] *Voy.* ci-dessus, § 14. — [4] C'est ce que saint Augustin appelle le *premier degré de l'âme :* « Hæc » igitur [anima] primo, quod cuivis animadvertere facile est, » *corpus hoc terrenum atque mortale præsentia sua vivificat,*

rapportent les souffrances et les plaisirs; mais c'est à *nous* qu'il appartient de connaître sans pâtir ces souffrances et ces plaisirs[1]; à *nous*, c'est-à-dire à l'âme raisonnable[2], dont notre corps est distinct sans lui être cependant étranger puisqu'il est *nôtre*. C'est parce qu'il est nôtre que nous en prenons soin. *Nous* ne sommes pas le corps; nous n'en sommes pourtant pas complétement séparés; il nous est associé, il dépend de nous. Quand nous disons *nous*, nous désignons par ce mot ce qui constitue la partie principale de notre être; le corps est *nôtre* également, mais c'est à un autre point de vue. Aussi ses souffrances, ses plaisirs ne nous sont-ils pas indifférents : plus nous sommes faibles, plus nous nous en occupons. Quant à la partie la plus précieuse de nous-mêmes, qui constitue essentiellement la personne, l'*homme*, elle est en quelque sorte plongée en lui.

Les *passions* n'appartiennent pas réellement à l'âme, mais au *corps vivant*, à la *partie commune*, au *composé*[3]. Le corps et l'âme, pris chacun séparément, se suffisent à eux-mêmes. Isolé et inanimé, le corps ne pâtit pas[4]. Ce n'est

» colligit in unum atque in uno tenet, diffluere atque contabescere » non sinit; alimenta per membra æqualiter suis cuique redditis » distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non » tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. » Sed hæc etiam homini cum arbustis communia videri queunt : hæc » etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custo- » diri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur. » (*De Quantitate animæ*, 23.) *Voy.* aussi p. 360, note 1.

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 9; t. I, p. 45-46. — [2] *Ibid.*, § 7, 10, p. 43, 47. — [3] *Ibid.*, § 7, p. 43. — [4] Plotin fait ici allusion à un passage du *Philèbe* (t. II, p. 365 de la trad. de M. Cousin) : « Ce discours » nous apprend que toute espèce d'appétit, tout désir, a son prin- » cipe dans l'âme, et que c'est elle qui commande dans tout être » animé. La raison ne souffre donc en aucune manière qu'on dise » que notre corps a soif, qu'il a faim, ni qu'il éprouve rien de » semblable. »

pas lui qui est dissous, c'est l'union de ses parties. Isolée, l'âme est impassible, indivisible, et par son état échappe à toute affection. Mais, quand deux choses s'unissent, l'unité qu'elles forment étant factice, il arrive souvent qu'elle est attaquée : de là résulte la douleur. Je dis *deux choses*, et par là je n'entends pas deux corps, parce que deux corps ont la même nature; je considère le cas où une essence veut s'allier à une autre essence d'un genre différent, où l'essence inférieure reçoit quelque chose de l'essence supérieure, mais, ne pouvant la recevoir tout entière, en reçoit seulement un vestige. Alors le tout comprend deux éléments et forme cependant une unité ; en devenant une chose intermédiaire entre ce qu'il était et ce qu'il n'a pu devenir, il se crée ainsi un grand embarras pour s'être formé une alliance malheureuse, peu solide, toujours tirée en sens divers par des influences contraires. Il est ainsi tantôt élevé, tantôt abaissé : quand il est abaissé, il manifeste sa souffrance; quand il est élevé, il aspire au commerce de l'âme avec le corps.

XIX. Voilà pourquoi il y a du plaisir et de la douleur. Voilà pourquoi l'on dit que la douleur est une perception de la dissolution, quand le corps est menacé de perdre l'image de l'âme [d'être désorganisé en perdant l'âme irraisonnable], et que le plaisir est une perception produite dans l'animal quand l'image de l'âme reprend son empire sur le corps. C'est le corps qui éprouve la passion ; c'est la puissance sensitive de l'âme qui perçoit la passion par ses relations avec les organes ; c'est à elle que viennent aboutir toutes les sensations. Le corps seul est lésé et pâtit : par exemple, quand un membre est coupé, c'est la masse du corps qui est coupée ; mais ce n'est pas simplement comme masse, c'est comme masse vivante qu'elle éprouve la douleur. Il en est de même de la brûlure : l'âme la sent, parce que la puissance sensitive par ses relations avec les organes en reçoit en quelque sorte le contre-coup. Elle sent tout en-

tière la passion produite dans le corps sans que pourtant elle l'éprouve elle-même[1].

En effet, sentant tout entière, elle localise la passion dans l'organe qui a reçu le coup et qui souffre. Si elle éprouvait elle-même la souffrance, comme elle est présente tout entière dans tout le corps, elle ne pourrait localiser la souffrance dans un organe; elle éprouverait tout entière la souffrance; elle ne la rapporterait pas à telle partie du corps, mais à toutes en général : car elle est présente partout dans le corps. Le doigt souffre, et l'homme sent cette souffrance, parce que c'est *son* doigt. On dit que l'homme souffre du doigt, comme on dit qu'il est bleu parce que ses yeux sont de cette couleur. C'est donc la même chose qui éprouve la *passion* et la *souffrance*, à moins que, par le mot *souffrance*, on ne désigne à la fois la *passion* et la *sensation* qui en est la suite; dans ce cas, on veut dire uniquement par là que l'état de souffrance est accompagné de sensation. La sensation même n'est pas la souffrance, mais la connaissance de la souffrance. La puissance qui connaît doit être impassible pour bien connaître et bien indiquer ce qui est perçu[2]. Car si la faculté qui doit indiquer les passions pâtit elle-même, ou elle ne les indiquera pas, ou elle les indiquera mal.

XX. Il résulte de ce qui précède que c'est dans la *partie commune* et dans le corps vivant qu'il faut placer l'origine des *appétits* (ἐπιθυμίαι). Désirer une chose et la rechercher n'appartient pas à un corps qui serait dans un état quelconque [qui ne serait pas vivant]. D'un autre côté, ce n'est pas l'âme qui recherche les saveurs douces ou amères, c'est le corps. Or le corps, par cela même qu'il n'est pas simplement un corps [qu'il est un corps vivant], se meut beaucoup plus que l'âme et est obligé de rechercher mille objets pour satisfaire ses besoins : il lui faut tantôt des

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 129, note 2. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 123 et suiv.

saveurs douces, tantôt des saveurs amères, tantôt de l'humidité, tantôt de la chaleur, toutes choses dont il ne se soucierait pas s'il était seul. Comme la souffrance est accompagnée de connaissance, l'âme, pour éviter l'objet qui cause la souffrance, fait un effort qui constitue l'*aversion* (φυγή), parce qu'elle perçoit la passion éprouvée par l'organe, qui se contracte pour échapper à l'objet nuisible. Ainsi, tout ce qui se passe dans le corps est connu par la sensation et par cette partie de l'âme que nous appelons *nature* et qui donne au corps un vestige de l'âme. D'un côté, à la *nature* se lie l'*appétit*, qui a son origine dans le corps et qui, dans la nature, atteint son plus haut degré [1]. D'un autre côté, la *sensation* engendre l'*imagination*, à la suite de laquelle l'âme satisfait le besoin, ou bien s'abstient et se retient, sans écouter le corps qui a donné naissance à l'appétit ni la faculté qui l'a ressenti ensuite [2].

Pourquoi reconnaître ainsi deux espèces d'appétit au lieu d'admettre qu'il n'existe d'appétit que dans le corps vivant? C'est qu'autre chose est la *nature*, autre chose le corps auquel elle donne la vie. La nature est antérieure au corps puisque c'est elle qui l'organise en le façonnant et en

[1] Saint Augustin développe les mêmes idées en parlant de la vie sensitive, qu'il nomme le *second degré de l'âme* : « Ascende itaque » alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evi- » dentior manifestiorque vita intelligitur... Intendit se anima in » tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, » gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias » saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, » audiendo videndoque dijudicat. Atque in iis omnibus, ea quæ » secundum naturam sui corporis sunt adsciscit atque appetit, » rejicit fugitque contraria, etc. » (*De Quantitate animæ*, 23.) Les idées que Plotin expose ici sur la sensation, la concupiscence et l'appétit irascible, ont été aussi reproduites par saint Grégoire de Nysse (*De l'Ame et de la Résurrection*, t. III, p. 200 et suiv., éd. de Paris, 1638). *Voy.* encore ci-dessus, p. 133, note 1. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 136, note 1.

lui donnant sa forme ; il en résulte que l'origine de l'appétit n'est pas dans la nature, mais dans les passions du corps vivant : s'il souffre, il aspire à posséder les choses contraires à celles qui le font souffrir, à faire succéder le plaisir à la douleur, la satiété au besoin. La nature, comme une mère, devine les désirs du corps qui a pâti, tâche de le diriger et de le ramener à elle ; or, en cherchant à le satisfaire, elle partage par là même ses appétits, elle se propose d'atteindre les mêmes fins. On peut donc dire que le corps a par lui-même des appétits, des penchants ; que la nature n'en a qu'à la suite du corps et à cause de lui ; que l'âme enfin est une puissance indépendante qui accorde ou refuse à l'organisme ce qu'il désire.

XXI. L'observation des divers âges montre que c'est bien l'organisme qui est l'origine des appétits. En effet, ceux-ci varient selon que l'homme est enfant ou adolescent, malade ou bien portant. Cependant, la *concupiscence* (τὸ ἐπιθυμητικὸν) reste toujours la même. Donc ce sont les variations de l'organisme qui produisent les variations des appétits. Mais la concupiscence n'est pas toujours éveillée tout entière par l'excitation du corps, quoique celle-ci subsiste jusqu'à la fin. Souvent, avant même d'avoir délibéré, l'âme ne veut pas permettre au corps de boire ni de manger, quoique l'organisme le désire aussi vivement que possible. Souvent aussi la nature elle-même ne consent point à satisfaire l'appétit du corps, parce que cet appétit ne lui semble pas naturel et que seule elle peut décider quelles choses sont conformes ou contraires à la nature. Si l'on répond que le corps par ses divers états suggère à la concupiscence des appétits divers, on n'explique pas comment les différents états du corps peuvent inspirer à la concupiscence des appétits différents, puisqu'alors ce n'est pas elle-même qu'elle travaille à satisfaire. Car ce n'est pas pour elle-même, c'est pour l'organisme que la concupiscence recherche les aliments, l'humidité ou la chaleur, le

mouvement, les évacuations ou la satisfaction de la faim.

XXII. Faut-il aussi distinguer dans les végétaux quelque chose qui soit la propriété de leurs corps et une puissance qui le leur donne? — Sans doute. Ce qu'est en nous la concupiscence, la *puissance végétative* (τὸ φυτικόν) l'est en eux.

La Terre possède aussi une pareille puissance, puisqu'elle a une âme, et c'est d'elle que les végétaux tiennent leur puissance végétative. On pourrait avec raison demander d'abord quelle est cette âme qui réside dans la Terre. Procède-t-elle de la sphère de l'univers (que Platon paraît animer seule primitivement), en sorte qu'elle soit une irradiation de cette sphère sur la Terre? Faut-il au contraire attribuer à la Terre une âme semblable à celle des astres, comme le fait Platon quand il appelle la Terre la première et la plus ancienne des divinités qui sont contenues dans l'intérieur du ciel[1]? Pourrait-elle dans ce cas être une divinité si elle n'avait pas une âme? Il est donc difficile de déterminer ce qu'il en est, et les paroles mêmes de Platon ne font ici qu'augmenter notre embarras au lieu de le diminuer.

D'abord, comment arriverons-nous à nous former sur cette question une opinion raisonnable? On peut, d'après ce que la Terre engendre, conjecturer qu'elle possède la puissance végétative. Puisque l'on voit naître de la Terre même beaucoup d'animaux, pourquoi ne serait-elle pas elle-même un animal? Étant d'ailleurs un grand animal et une partie considérable du monde, pourquoi ne posséderait-elle pas l'intelligence et ne serait-elle pas une divinité?

[1] « Quant à la Terre, qui est notre nourrice, et qui s'enroule autour de l'axe par lequel l'univers est traversé, Dieu en a fait la gardienne et la productrice de la nuit et du jour, et elle est la première et la plus ancienne de toutes les divinités qui sont nées dans tout l'intérieur du ciel. » (Platon, *Timée*, p. 40; trad. de M. H. Martin, p. 109.)

Puisque nous regardons chaque astre comme un animal, pourquoi ne regarderions-nous pas aussi comme un animal la Terre, qui est une partie de l'Animal universel? On ne saurait admettre en effet qu'elle soit contenue extérieurement par une âme étrangère, qu'elle n'ait point d'âme intérieurement comme si elle était seule incapable d'avoir une âme en propre. Pourquoi les corps de feu [les astres] seraient-ils animés et un corps de terre ne le serait-il pas? En effet, ce qui est de feu et ce qui est de terre est également corps. Il n'y a pas plus dans les astres que dans la Terre de nez, de chair, de sang, d'humeurs, quoiqu'elle soit plus variée que les astres et qu'elle se trouve composée de tous les corps. Si l'on affirme qu'elle est incapable de se mouvoir, on ne peut le dire que sous le rapport du mouvement local. [Car elle est capable de se mouvoir sous ce rapport qu'elle peut sentir[1].]

Mais comment peut-elle sentir [demandera-t-on]?—Comment peuvent sentir les astres [demanderons-nous à notre tour]? Ce ne sont pas les chairs qui sentent; il n'est pas nécessaire à l'âme d'avoir un corps pour sentir; mais le corps a besoin de l'âme pour se conserver. Comme l'âme possède le jugement, elle a la faculté de juger les passions du corps quand elle y applique son attention.

Mais [demandera-t-on encore] quelles sont les passions qui sont propres à la Terre et qui peuvent être pour son âme des objets de jugement? D'ailleurs [ajoutera-t-on], les plantes, considérées dans l'élément terrestre qui les constitue, ne sentent pas.

Examinons donc à quels êtres appartient la sensation, et par quoi elle s'opère. Voyons si la sensation peut avoir lieu même sans organes. Déterminons à quoi la sensation peut servir à la Terre, puisqu'elle ne lui sert pas à connaître : car la connaissance qui consiste dans la sagesse suffit aux êtres

[1] *Voy.* ci-après § 26, p. 370, note.

auxquels la sensation n'est d'aucune utilité. Peut-être refusera-t-on de nous accorder ce point. En effet, la connaissance des objets sensibles offre, outre l'utilité, quelque chose des agréments des Muses : telle est, par exemple, la connaissance du soleil et des autres astres ; la contemplation en est agréable par elle-même. C'est donc une des choses que nous aurons ensuite à considérer.

Nous avons à chercher d'abord si la Terre a des sens, à quels animaux il appartient de sentir, et comment s'opère la sensation. Il semble nécessaire de commencer par discuter les points douteux que nous avons indiqués, et d'examiner en général si la sensation peut s'opérer sans organes, et si les sens ont été donnés pour l'utilité, en admettant même qu'ils puissent procurer quelque autre avantage.

XXIII. Sentir les choses sensibles, c'est pour l'âme ou pour l'animal percevoir en saisissant les qualités inhérentes aux corps et en se représentant leurs formes [1]. L'âme doit donc percevoir les choses sensibles ou seule ou avec le corps. Si l'âme est seule, comment y parviendra-t-elle ? Pure et isolée, elle ne peut que concevoir ce qu'elle a en elle-même, elle ne peut que penser [2]. Pour qu'elle conçoive alors aussi des objets autres qu'elle-même, il faut qu'elle les ait saisis antérieurement, soit en leur devenant semblable, soit en se trouvant unie à quelque chose qui leur soit devenu semblable.

[1] Pour la comparaison de la doctrine de Plotin sur la sensation avec celle d'Aristote, *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 332-336. — [2] « Que si l'âme n'était simplement qu'*intellectuelle*, elle serait » tellement au-dessus du corps qu'on ne saurait par où elle y » devrait tenir ; mais parce qu'elle est *sensitive*, c'est-à-dire jointe » à un corps et par là chargée de veiller à sa conservation et à sa » défense, elle a dû être unie au corps par cet endroit-là, ou, pour » mieux dire, par toute sa substance, puisqu'elle est indivisible et » qu'on peut bien distinguer les opérations, mais non pas la partager dans son fond. » (Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, § I.)

Il est impossible qu'en restant pure l'âme devienne semblable aux objets sensibles [par conséquent qu'elle les saisisse]. Comment en effet le point pourrait-il devenir semblable à la ligne? La ligne intelligible elle-même ne saurait devenir conforme à la ligne sensible, non plus que le feu intelligible au feu sensible, l'homme intelligible à l'homme sensible. La nature même qui engendre l'homme ne saurait être identique à l'homme engendré. L'âme isolée, pût-elle saisir les objets sensibles, finira par s'appliquer à l'intuition des objets intelligibles, parce que, n'ayant rien pour saisir les premiers, elle les laissera échapper. En effet, quand l'âme aperçoit de loin un objet visible, quoique ce soit la forme seule qui parvienne jusqu'à elle, cependant ce qui a commencé par être pour elle comme indivisible finit par constituer un sujet, soit couleur, soit figure, dont l'âme détermine la quantité.

Il ne suffit donc pas qu'il y ait l'âme et l'objet extérieur [pour que la sensation soit possible] : car il n'y aurait là rien qui pâtit; il doit y avoir un troisième terme qui *pâtisse*, c'est-à-dire qui reçoive la *forme sensible* (μορφή); il faut que ce troisième terme *partage la passion de l'objet extérieur* (συμπαθὲς), qu'il *éprouve la même passion* (ὁμοιοπαθὲς), qu'il soit de la même matière, et, d'un autre côté, que *sa passion soit connue par un autre principe*[1]; il faut enfin

[1] « Les sensations se font dans notre âme en présence de certains » corps que nous appelons objets... Afin qu'elles se forment dans » notre âme, il faut que l'organe corporel soit actuellement frappé » de l'objet et en reçoive l'impression... Nous pouvons donc définir » la *sensation*, si toutefois une chose si intelligible de soi a besoin » d'être définie, nous la pouvons, dis-je, définir : *la première per-* » *ception qui se fait en notre âme en la présence des corps, que* » *nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur* » *les organes de nos sens*... Or, encore que nous ne puissions en- » tendre les sensations sans les corps qui sont leurs objets, et sans » les parties de nos corps qui servent d'organes pour les exercer,

que la passion garde quelque chose de l'objet qui la produit, sans lui être cependant identique. L'organe qui pâtit doit donc être d'une nature intermédiaire entre l'objet qui produit la passion et l'âme, entre le sensible et l'intelligible, et jouer ainsi le rôle de moyen terme entre deux extrêmes, recevant d'un côté, annonçant de l'autre, et devenant semblable également à tous les deux. Pour être l'instrument de la connaissance, l'organe doit n'être identique ni au sujet qui connaît, ni à l'objet qui est connu ; il doit devenir semblable à chacun d'eux, à l'objet extérieur parce qu'il pâtit, à l'âme qui connaît parce que la passion qu'il éprouve devient une *forme* (εἶδος). Pour parler exactement, les sensations ont lieu par les organes : c'est la conséquence du principe que nous avons avancé, savoir, que l'âme isolée du corps ne peut saisir rien de sensible. Quant à l'organe, il est ou le corps entier, ou une partie du corps destinée à remplir une fonction particulière; c'est ce qui a lieu pour le tact, par exemple, ou la vue. Il est également facile de voir que les instruments des artisans jouent le rôle d'intermédiaires entre l'esprit qui juge et l'objet qui est jugé, et qu'ils servent à reconnaître les propriétés des substances. La *règle*, étant également conforme à l'idée d'être *droit* qui est dans l'esprit et à la propriété d'être droit qui se trouve dans le bois, sert d'intermédiaire à l'esprit de l'artisan pour juger si le bois qu'il travaille est droit.

C'est une autre question que d'examiner s'il faut que

» comme nous ne mettons point les sensations dans les objets, nous » ne les mettons pas non plus dans les organes, dont les dispositions » bien considérées, comme nous le ferons en son lieu, se trouveront » de même nature que celle des objets mêmes. C'est pourquoi nous » regardons les sensations comme choses qui appartiennent à notre » âme, mais qui nous marquent l'impression que les corps environ- » nants font sur le nôtre et la correspondance qu'il a avec eux. » (Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 1.)

l'objet perçu soit en contact avec l'organe, ou si la sensation peut avoir lieu loin de l'objet sensible au moyen d'un intermédiaire : c'est le cas où du feu, par exemple, se trouve placé loin de notre corps, sans que le milieu pâtisse en aucune façon ; c'est encore le cas où, un vide se trouvant servir de milieu entre l'œil et la couleur, on peut se demander s'il suffit, pour voir, de posséder la puissance propre à l'organe[1]. Nous venons d'ailleurs d'établir que la sensation n'appartient qu'à l'âme qui se trouve dans le corps et qu'elle suppose des organes.

XXIV. Examinons maintenant si les sens nous sont donnés seulement dans un but d'utilité.

Si l'âme était séparée du corps, elle ne sentirait pas; elle ne sent que lorsqu'elle est unie à un corps : c'est par le corps et pour lui qu'elle sent; c'est de son commerce avec lui que résulte la sensation, soit que toute passion doive, quand elle est vive, arriver jusqu'à l'âme, soit que les sens aient été faits afin que nous prenions garde à ce qu'aucun objet n'approche trop de nous ou n'exerce sur nos organes une action assez forte pour les détruire. S'il en est ainsi, les sens ont été donnés dans un but d'utilité : car, s'ils servent aussi à acquérir des connaissances, ce n'est pas à l'être qui sait, mais à celui qui a besoin d'apprendre parce qu'il a le malheur d'être ignorant, ou de se souvenir parce qu'il est sujet à oublier; on ne les trouve donc pas chez l'être qui n'a pas besoin d'apprendre et qui n'oublie pas[2].

[1] *Voy.* ci-après le livre v entier. — [2] « Les sensations provoquées » par les objets extérieurs, dans ceux des animaux qui sont doués » de mouvement, et, par exemple, celles de l'odorat, de l'ouïe » et de la vue, sont données à tous ceux qui en jouissent pour » assurer leur conservation. Grâce à elles, après avoir senti préa- » lablement leur nourriture, ils la recherchent; et ils fuient ce » qui leur semble mauvais et dangereux. Mais dans les animaux » qui sont doués en outre de la réflexion, ces facultés ont pour » but d'assurer leur bien-être; elles leur apprennent à distinguer

Considérons quelles conséquences nous devons tirer de là pour la Terre, les astres, et surtout pour le ciel et le monde entier. D'après ce qui précède, les parties du monde qui pâtissent peuvent dans leurs relations avec d'autres parties posséder la sensation. Mais le monde entier, qui est tout à fait impassible dans ses relations avec lui-même, est-il capable de sentir? Si, pour sentir, il faut qu'il y ait d'un côté l'organe et de l'autre l'objet sensible, le monde, qui comprend tout, ne peut avoir ni organe pour percevoir, ni objet extérieur à percevoir. Il faut donc lui accorder une espèce de *sens intime* (συναίσθησις), semblable au sens intime que nous avons nous-mêmes, et lui refuser la perception des autres objets. Car nous-mêmes, quand, en dehors de notre état habituel, nous percevons quelque chose dans notre corps, nous le percevons comme venu du dehors; or, comme nous percevons non-seulement les objets extérieurs, mais encore une partie de notre corps par une autre partie du corps lui-même, qui empêche le monde de percevoir par la sphère des étoiles fixes la sphère des planètes, et, par cette dernière, la Terre avec les objets qui s'y trouvent? Si ces êtres [les étoiles et les planètes] n'éprouvent pas les passions éprouvées par les autres êtres, qui empêche qu'ils n'aient aussi des sens différents? La sphère des planètes ne peut-elle, non-seulement posséder la vue par elle-même, mais encore être l'œil destiné à transmettre à l'Ame universelle ce qu'il voit? En supposant qu'elle n'éprouvât pas les autres passions, pourquoi ne verrait-elle pas comme voit un œil, puisqu'elle est lumineuse et animée?

» dans les choses une multitude de différences, qui leur fournissent » la connaissance et des choses que leur intelligence peut penser » et de celles qu'ils doivent faire. » (Aristote, *De la Sensation et des choses sensibles*, 1, p. 23 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.) *Voy.* aussi Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, § 8.

Mais Platon dit que «le ciel n'a pas besoin d'yeux[1]. » Sans doute le ciel n'a rien à voir hors de lui, et par conséquent n'a pas besoin d'avoir des yeux comme nous; mais il a en lui-même quelque chose à contempler: il peut se voir lui-même. Si l'on objecte qu'il lui est inutile de se voir, nous répondrons qu'il n'a pas été fait principalement dans ce but, et que, s'il se voit lui-même, c'est seulement une conséquence nécessaire de sa constitution naturelle. Rien n'empêche donc qu'il ne voie, puisqu'il est un corps diaphane.

XXV. Il semble que, pour voir et en général pour sentir, il ne suffit pas que l'âme possède les organes nécessaires; il faut encore qu'elle soit disposée à accorder son attention aux choses sensibles. Mais il convient à l'Ame universelle d'être toujours appliquée à la contemplation des intelligibles, et, de ce qu'elle possède la faculté de sentir, il ne s'ensuit pas qu'elle l'exerce, parce qu'elle est tout entière à des objets d'une nature plus relevée. C'est ainsi que nous-mêmes, quand nous nous appliquons à la contemplation des intelligibles, nous ne remarquons ni les sensations de la vue, ni celles des autres sens; et, en général, l'attention que nous accordons à une chose nous empêche de voir les autres. Vouloir percevoir une de ses parties par une autre, par exemple, se regarder soi-même, est, même en nous, une action superflue et vaine, si elle n'a un but. Contempler une chose extérieure parce qu'elle est belle, c'est encore le propre d'un être imparfait et sujet à pâtir. On a donc le droit de dire que, si sentir, entendre, goûter les saveurs, sont des distractions de l'âme qui s'attache aux objets extérieurs, le soleil et les autres astres ne peuvent voir et

[1] « Dieu a poli exactement le contour extérieur du monde, pour » plusieurs motifs. En effet, le monde n'avait nullement besoin » d'yeux, puisqu'il ne restait rien de visible hors de lui-même, » ni d'oreilles, puisqu'il n'y avait rien à entendre. » (Platon, *Timée*, p. 33; trad. de M. H. Martin, p. 93.)

entendre que par accident. Il n'est point cependant déraisonnable d'admettre qu'ils se tournent vers nous par l'exercice des sens de la vue et de l'ouïe. Or, s'ils se tournent vers nous, ils doivent se souvenir des choses humaines. Il serait absurde qu'ils ne se souvinssent pas des hommes auxquels ils font du bien : comment en effet feraient-ils du bien, s'ils n'avaient aucun souvenir[1] ?

XXVI. Les astres connaissent nos vœux par l'accord et la sympathie qu'établit entre eux et nous l'harmonie qui règne dans l'univers[2]; c'est de la même manière que nos vœux sont exaucés. La magie est également fondée sur l'harmonie de l'univers; elle agit au moyen des forces qui sont liées les unes aux autres par la sympathie[3]. S'il en est ainsi, pourquoi n'accorderions-nous pas à la Terre la faculté de sentir? — Mais quelles sensations lui reconnaîtrons-nous? — D'abord, pourquoi ne lui attribuerions-nous pas le tact, soit qu'une partie sente l'état d'une autre partie et que la sensation soit transmise à la *puissance dirigeante*, soit que la Terre tout entière sente le feu et les autres choses semblables : car, si l'élément terrestre est inerte, il n'est cependant pas insensible[4]. La Terre sentira donc les grandes choses et non celles de peu d'importance. — Mais pourquoi sentira-t-elle? — C'est qu'il est nécessaire que la Terre, ayant une âme, n'ignore pas les mouvements les plus forts. Rien n'empêche que la Terre ne sente aussi pour bien disposer par rapport aux hommes tout ce qui dépend d'elle. Or, elle disposera toutes ces choses convenablement par les lois de la sympathie. Elle peut entendre et exaucer les

[1] Sur cette question, que Plotin se borne ici à énoncer, *Voy.* ci-après, § 30, p. 379. — [2] *Voy.* ci-après, § 41, p. 399. — [3] *Voy.* ci-après, §32, p. 385. — [4] Creuzer remarque judicieusement que les mots οὐκ ἀκίνητον, *non immobile*, signifient ici *sensible*, et non pas *mobile*, comme le prétendaient Philolaüs et les Pythagoriciens : τὴν γῆν οὐκ ἀκίνητον εἶναι (Plutarque, *De Placitis philosophorum*, III, 13).

prières qui lui sont adressées, mais d'une autre manière que nous ne le faisons nous-mêmes. Elle peut encore exercer d'autres sens dans ses relations, soit avec elle-même, soit avec les choses étrangères, par exemple, avoir la sensation des odeurs et celle des saveurs perçues par les autres êtres. Peut-être a-t-elle besoin de percevoir les odeurs des liquides pour remplir ses fonctions providentielles à l'égard des animaux et pour prendre soin de son propre corps.

Il ne faut cependant pas réclamer pour elle des organes semblables aux nôtres. Les organes, en effet, ne sont pas semblables dans tous les animaux. Ainsi, tous n'ont pas des oreilles pareilles, et ceux qui n'ont pas d'oreilles perçoivent cependant les sons. Comment la Terre verra-t-elle, si la lumière lui est nécessaire pour voir? car il ne faut pas réclamer pour elle des yeux. Ayant précédemment accordé qu'elle possède la puissance végétative[1], nous devons accorder comme conséquence que cette puissance est primitivement par son essence une espèce d'*esprit* (πνεῦμα)[2]: or, pourquoi refuserions-nous d'admettre que cet esprit soit diaphane? Nous devons admettre qu'il est diaphane [en puissance], parce qu'il est esprit; et qu'il est diaphane en acte, parce qu'il est illuminé par la sphère céleste. Il n'est donc ni impossible ni incroyable que l'âme de la Terre possède la vue. Il faut en outre se rappeler qu'elle n'est point l'âme d'un corps vil, qu'elle doit être par conséquent une déesse. En tout cas, cette âme doit être éternellement bonne.

[1] *Voy.* ci-dessus, § 22, p. 362. — [2] Voici comment Ficin commente ce passage : « Inter omnes mundi partes, quasi unius animalis membra, dicitur esse communio quædam vel contiguitas » vel continuitas vel unio, cujus quidem quinque fundamenta videntur. Primum est una omnium ubique materia. Secundum, » concordia qualitatum : nam sicut elementa, quamvis discordia, » quibusdam tamen proximis inter se qualitatibus concordia sunt, » sic et rerum omnium gradus, sive componantur ex elementis, sive » non componantur, quamvis inter se differentes, tamen concor-

XXVII. Si la Terre communique aux végétaux la puissance d'engendrer et de croître, elle possède en elle-même cette puissance et elle en donne seulement un vestige aux végétaux qui lui doivent toute leur fécondité et sont en quelque sorte la chair vivante de son corps. Elle leur donne ce qu'il y a de meilleur en eux, ce qui fait la différence d'une plante inhérente à la terre et d'une branche qu'on en a coupée : la première est une plante véritable; la seconde n'est qu'un morceau de bois. — Que communique donc au corps de la Terre l'âme qui y préside ? — Pour le voir, il suffit de remarquer la différence qu'il y a entre un morceau de terre inhérent au sol et un morceau qu'on en a détaché. Il est également facile de reconnaître que les pierres grossissent tant qu'elles sont dans le sein de la terre, tandis qu'elles restent toujours dans le même état quand elles en ont été arrachées. Chaque chose a donc en elle un vestige de la Puissance végétative universelle (τὸ πᾶν φυτικὸν) répandue dans toute la Terre et n'appartenant en propre à aucune de ses parties. Quant à la Puissance sensitive de la Terre, elle n'est pas mêlée à son corps [comme la puissance végétative]; elle l'assiste seulement. Enfin, la Terre a aussi une Ame supérieure aux puissances précédentes, et une Intelligence, Ame et Intelligence auxquelles les hommes qui sont conduits par leur nature et

» dibus vicissim terminis se contingunt. Tertium, *spiritus ubique* » *unus :* nam, sicut cœlum unus est spiritus in excelsis, sic intra » cœlum unus inde spiritus, vel cœlestis omnino, vel cœlo simili- » mus, omnibus est infusus, quo et cœlitus regantur omnia, et » Anima mundi inferioribus quoque corporibus per spiritum con- » jungatur, et omnia per hunc viventia coalescant (spiritum intellige » spiritui nostro consimilem). Quartum est una Natura genitalis, » omnia fovens per spiritum, sequentibus colligata. Quintum, » Anima mundi ubique una, per Naturam spiritui ceterisque con- » nexa. » Sur l'*esprit*, πνεῦμα, *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 452.

par l'inspiration divine à nous révéler ces choses donnent les noms de Cérès et de Vesta[1].

XXVIII. En voici assez sur ce sujet. Revenons à la question que cette digression nous a fait abandonner. Examinons si, ayant déjà admis que les *Appétits*, les douleurs et les plaisirs (considérés non comme sentiments, mais comme passions) ont leur origine dans la constitution du corps organisé et vivant[2], nous devons assigner la même origine à la *puissance irascible* (τὸ θυμοειδές). Dans ce cas, plusieurs questions se présentent : La *Colère* (θυμὸς) appartient-elle à l'organisme entier ou seulement à un organe particulier, soit au cœur disposé de telle manière[3], soit à la bile, en tant que celle-ci est une partie du corps vivant? La colère est-elle différente du principe qui donne au corps un vestige de l'âme[4], ou bien est-elle une puissance individuelle, qui ne dépend d'aucune autre puissance, irascible ou sensitive?

La *puissance végétative* présente dans tout le corps y fait pénétrer partout un vestige de l'âme. C'est donc au corps entier que se rapportent la souffrance, la volupté, et le désir des aliments[5]. Quoiqu'il n'y ait rien de déterminé au sujet de l'amour physique, admettons qu'il ait son siége dans les organes destinés à le satisfaire[6]. Admettons aussi que le foie soit le siége de la Concupiscence, parce que c'est là surtout qu'agit la puissance végétative qui imprime

[1] Plotin rappelle ici un passage de Platon qui donne à la Terre le nom de Vesta : « Vesta reste seule dans le palais des immortels. » (*Phèdre*, t. VI, p. 50 de la trad. de M. Cousin.) Plotin lui-même a été cité à son tour par Proclus : « D'autres, considérant la puissance » génératrice de la Terre, l'appellent Cérès, comme le fait Plotin, » qui nomme *Vesta l'intelligence de la Terre*, et *Cérès son âme.* » (*Commentaire sur le Timée*, p. 282.) — [2] *Voy.* ci-dessus, § 20, p. 359. — [3] *Voy.* ci-dessus, liv. III, § 23, p. 311. — [4] *Voy.* ci-dessus, § 18, p. 356. — [5] *Voy.* ci-dessus, § 20, p. 359. — [6] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 91.

au foie et au corps entier un vestige de l'âme, enfin parce que c'est du foie que part l'action qu'elle exerce[1].

Quant à la Colère, il faut chercher ce qu'elle est, quelle puissance de l'âme elle constitue, si c'est elle qui donne au cœur un vestige de sa propre puissance, s'il y a une autre force capable de produire le mouvement qui se fait sentir dans l'animal, enfin si c'est, non le vestige de la colère, mais la colère même qui siége dans le cœur.

D'abord, en quoi consiste la Colère? — Nous sommes irrités quand on nous maltraite nous-mêmes ou qu'on maltraite une personne qui nous est chère, en général quand nous voyons commettre une indignité. La colère implique donc sensation et même intelligence à un certain degré. — On pourrait en conclure que la colère a son origine dans un autre principe que la puissance végétative. Il y a, en effet, certaines dispositions du corps qui nous rendent irascibles, comme d'avoir le sang bouillant, d'être bilieux : car on est moins irascible quand on a le sang froid. D'un autre côté, les animaux s'irritent, indépendamment de la constitution de leur corps, quand on les menace. — Mais ces faits conduisent encore à rapporter la colère à la disposition du corps et au principe qui préside à la constitution de l'animal (σύστασις τοῦ ζώου). Puisque les mêmes hommes sont plus irascibles quand ils sont malades que quand ils se portent bien, étant à jeun que rassasiés, évidemment on doit rapporter la colère ou son principe au corps organisé et vivant. En effet, les élans de la colère sont excités par le sang ou la bile, qui sont des parties vivantes de l'animal : dès que le corps souffre, le sang bouillonne ainsi que la bile, et il se produit une sensation qui éveille l'imagination ; celle-ci instruit l'âme de l'état de l'organisme et la dispose à attaquer ce qui cause la souffrance. D'un autre côté, quand l'âme raisonnable juge qu'on nous fait une injustice, elle s'émeut, n'y

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. III, § 23, p. 311.

eût-il même alors dans le corps aucune disposition à la colère. Cette affection semble donc nous avoir été donnée par la nature pour nous faire repousser d'après les ordres de la raison ce qui nous attaque et nous menace. Ainsi, ou bien la puissance irascible s'émeut en nous d'abord sans le concours de la raison et elle lui communique ensuite sa disposition par l'intermédiaire de l'imagination ; ou bien la raison entre d'abord en action et elle communique ensuite son impulsion à la partie qui a une nature irascible[1]. Il en résulte que dans les deux cas[2] la colère a son origine dans la *puissance végétative et générative*, qui, en organisant le corps, l'a rendu capable de rechercher ce qui est agréable, de fuir ce qui est pénible : en plaçant la bile amère dans l'organisme, en lui donnant un vestige de l'âme, elle lui a communiqué la faculté de s'émouvoir en présence des objets nuisibles, de chercher, après avoir été lésée, à léser les autres choses et à les rendre semblables à elle-même[3]. Ce qui prouve que la colère est un vestige de l'âme,

[1] Plotin commente ici le passage suivant de Platon : « Le cœur, » nœud des veines et source du sang qui circule impétueusement » dans tous les membres, fut placé par les dieux dans la demeure » des satellites de la raison [dans la région entre le diaphragme et » le cou], afin que, quand les passions énergiques s'irriteraient à » la nouvelle, donnée par leur souveraine, de quelque action injuste » commise dans ces membres par une cause extérieure ou même » par les désirs intérieurs des passions sensuelles, aussitôt, par » l'intermédiaire de tous ces conduits étroits, toutes les parties sen- » sibles du corps, toutes celles qui peuvent sentir les avertisse- » ments et les menaces, reçussent rapidement les ordres, les sui- » vissent entièrement, et permissent qu'en elles la partie meilleure » de nous-mêmes eût partout l'autorité. » (*Timée*, p. 70; p. 189 de la trad. de M. H. Martin.) — [2] Ficin n'a pas compris le sens d'ἄμφω, qu'il traduit par *natura tam irascendi quam concupiscendi*. ἄμφω s'explique par les mots : τὸ μὲν ἐγειρόμενον ἀλόγως, τὸ δὲ ἀρχόμενον ἀπὸ λόγου, qui sont dans la phrase précédente. — [3] Plotin fait ici allusion au passage suivant de Platon : « Les dieux formèrent » le foie dense, poli, brillant, doux, mais renfermant de l'amer-

vestige dont l'essence est la même que celle de la concupiscence, c'est que ceux qui recherchent moins les objets agréables au corps, qui méprisent même le corps, sont moins portés à s'abandonner aux aveugles transports de la colère. Si les végétaux ne possèdent pas l'appétit irascible, quoiqu'ils aient la puissance végétative, c'est qu'ils n'ont ni sang ni bile. Ce sont ces deux choses qui, en l'absence de la sensation, rendent l'être capable de bouillir d'indignation; en s'y joignant, la sensation produit en lui un élan qui le porte à combattre l'objet nuisible. Si l'on divisait en Concupiscence et en Colère la *partie irraisonnable de l'âme*, que l'on regardât la première comme la *puissance végétative*, et l'autre, au contraire, comme un *vestige de la puissance végétative*, vestige résidant soit dans le cœur, soit dans le sang, soit dans tous les deux, on n'aurait pas de membres opposés dans cette division, parce que le second procéderait du premier[1]. Mais rien n'empêche de regarder les deux membres de cette division, la Concupiscence et la Colère, comme deux puissances dérivées d'un même principe [la *puissance végétative*]. En effet, quand on divise les *Appétits* (τὰ ὀρεκτικά), on considère leur nature et non l'essence dont ils dépendent. Cette essence en elle-

» tume: d'où il résulte que la puissance naturelle des pensées, » venant de l'intelligence et allant se réfléchir en lui comme » dans un miroir qui reçoit les empreintes des objets et qui en » offre aux yeux les images, peut effrayer cette partie de l'âme, » lorsque cette puissance, se présentant sévère et menaçante, » se sert de la partie amère du foie, la mêle subtilement dans » le foie entier, de manière à produire des couleurs bilieuses, le » resserre lui-même et le rend tout rude et tout ridé, et que, » d'une part courbant le grand lobe hors de sa position droite et » le contractant, de l'autre obstruant et fermant les réservoirs et » les portes du foie, elle cause ainsi des impressions de douleur » et de dégoût. » (*Timée*, p. 71; trad. de M. H. Martin, p. 191.)

[1] *Voy.* dans les *Éclaircissements* du tome I (p. 470, note 2) le résumé de la doctrine de Platon sur ce point.

même n'est pas l'*appétit*; elle le complète seulement, en mettant en harmonie avec elle l'acte qui provient de l'appétit. Il est d'ailleurs raisonnable de donner le cœur pour siége au vestige de l'âme qui constitue la colère : car le cœur n'est pas le siége de l'âme, mais la source du sang disposé de telle manière [c'est-à-dire du sang artériel][1].

XXIX. Si le corps ressemble à un objet échauffé plutôt qu'à un objet éclairé[2], pourquoi, quand l'âme raisonnable l'a quitté, n'a-t-il plus rien de vital? — Il conserve quelque chose de vital, mais pour peu de temps : ce vestige ne tarde pas à disparaître, comme s'évanouit la chaleur d'un objet quand il est éloigné du feu. Ce qui prouve qu'après la mort il reste encore dans le corps quelque vestige de vie, c'est que des poils naissent sur le corps de personnes mortes, que leurs ongles poussent, que des animaux, après avoir été coupés en plusieurs morceaux, se meuvent encore quelque temps[3]. D'ailleurs, si la vie [végétative] disparaît avec l'âme raisonnable, il ne s'ensuit pas que ces deux choses [l'âme raisonnable et l'âme végétative] ne soient pas différentes. Quand le soleil disparaît, il fait disparaître avec lui non-seulement la lumière qui l'entoure immédiatement et lui est suspendue, mais encore la clarté que les objets reçoivent de cette lumière et qui en est complétement différente.

Mais ce qui disparaît ainsi s'en va-t-il seulement ou périt-il? Telle est la question qu'on peut se poser pour la lumière qui est dans les objets éclairés [et les colore], ainsi que pour la vie qui se trouve dans le corps et que nous appelons la vie propre au corps. Évidemment, il ne reste rien de la lumière dans les objets qui ont été éclairés. Mais la question est de décider si la lumière qui était en eux remonte à sa source ou est anéantie[4]. Comment serait-elle anéantie, si antérieurement elle était quelque chose de réel? Qu'était-

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 311, note 3. — [2] *Voy.* ci-dessus, § 14, p. 350. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 281, note 2. — [4] *Voy.* ci-après, p. 421-423.

elle donc réellement? Elle était la couleur des corps mêmes dont émane aussi la lumière. Ces corps étant périssables, leur lumière périt avec eux : car on ne demande pas ce qu'est devenue la couleur du feu qui s'est éteint, pas plus qu'on ne s'inquiète de ce qu'est devenue sa figure. — Mais, dira-t-on, la figure n'est qu'une manière d'être, comme l'état de la main ouverte ou fermée, tandis que la *couleur* est au contraire dans la même condition que la qualité de *doux*. Or, qui empêche que le corps doux ou le corps odorant ne périssent sans que la douceur ou que l'odeur périssent? Ne peuvent-elles subsister dans d'autres corps sans y être senties, parce que les corps qui participent à ces qualités ne sont pas de nature à laisser sentir les qualités qu'ils possèdent ? Qui empêche que la lumière ne subsiste également après la destruction des corps qu'elle colorait, mais en cessant d'être réfléchie, à moins qu'on ne voie par l'esprit que ces qualités-là ne subsistent en aucun sujet? — Si nous admettions cette opinion, nous serions obligés d'admettre aussi que les qualités sont indestructibles, qu'elles ne sont pas engendrées dans la constitution des corps, que les couleurs ne sont pas produites par les *raisons séminales* (οἱ λόγοι οἱ ἐν σπέρμασι); que, ainsi que cela a lieu pour le plumage changeant de certains oiseaux, les raisons séminales non-seulement réunissent ou produisent les couleurs des objets, mais encore se servent de celles dont l'air est rempli, et qui sont dans l'air sans s'y trouver telles qu'elles nous apparaissent dans les corps. — En voici assez sur cette question.

Si, tant que les corps subsistent, la lumière qui les colore leur reste attachée et ne se sépare pas d'eux, pourquoi ne se mouvrait-elle pas, ainsi que ce qui peut émaner d'elle, avec le corps auquel elle est attachée, quoiqu'on ne la voie point s'éloigner, pas plus qu'on ne la voit s'approcher? Nous aurons donc à examiner ailleurs si les puissances qui tiennent le second rang dans l'âme restent toujours attachées à

celles qui leur sont supérieures, et ainsi de suite, ou si chacune d'elles subsiste par elle-même et peut continuer de subsister en elle-même quand elle est séparée des puissances supérieures, ou enfin si, aucune partie de l'âme ne pouvant être séparée des autres, toutes ensemble forment une âme qui soit à la fois une et multiple, mais d'une manière qui reste à déterminer.

Que devient cependant ce vestige de vie que l'âme imprime au corps et que celui-ci s'approprie? S'il appartient à l'âme[1], il la suivra, puisqu'il n'est pas séparé de l'essence de l'âme[2]. S'il est la vie du corps, il est soumis aux mêmes conditions que la couleur lumineuse des corps [il périt avec eux]. Il faut en effet considérer si la vie peut exister sans l'âme, ou si au contraire la vie n'existe que dès que l'âme est présente et qu'elle agit sur le corps[3].

XXX[4]. Nous avons montré que la mémoire est inutile aux astres; nous leur avons accordé des sens[5], savoir la vue et l'ouïe, le pouvoir d'entendre les prières que nous adressons au Soleil[6] et que d'autres hommes adressent

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff : ἢ εἰ μὲν ψυχή, συνέψεται. — [2] *Voy. Enn.* V, liv. II, § 2. Cette opinion a été adoptée par S. Thomas et Bossuet. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 371, note 1. — [3] Dans certains manuscrits, on lit ici la note suivante, qui signale une différence, peu importante d'ailleurs, entre l'édition d'Eustochius et celle de Porphyre : ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον περὶ ψυχῆς, καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον· ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ ἑξῆς τῷ δευτέρῳ. « Ici, dans l'édition d'Eustochius, » finit le livre deuxième *Sur l'Ame*, et commence le livre troisième. » Dans l'édition de Porphyre, au contraire, ce qui suit [c'est-à-dire » les paragraphes 30-45] fait partie du livre deuxième. »

[4] QUATRIÈME QUESTION : *Quelle est l'influence exercée par les astres? En quoi consiste la puissance de la magie* (§ 30-45)? — [5] *Voy.* ci-dessus, § 6-10, 24, 25. — [6] Plotin paraît faire allusion ici au passage suivant de Platon : « Après avoir vu les cérémonies

aussi à d'autres astres, parce que ces hommes sont persuadés qu'ils peuvent en obtenir une foule de choses ; ils croient même les obtenir si facilement qu'ils leur demandent de concourir non-seulement à des actions qui sont justes, mais encore à d'autres qui sont injustes. Il nous reste donc à examiner les questions que soulève ce dernier point.

Ici, en effet, s'offrent des questions importantes et souvent traitées, surtout par ceux qui ne peuvent souffrir qu'on regarde les dieux comme les complices ou les auteurs d'actes honteux, par exemple de folles amours et d'adultères [1]. Pour cette raison, ainsi que pour ce que nous avons dit plus haut de la mémoire des astres, nous avons à examiner la nature de l'influence qu'ils exercent. En effet, s'ils exaucent nos vœux sans le faire sur-le-champ, s'ils nous accordent ce que nous demandons après un temps quelquefois fort long, il faut qu'ils se souviennent des vœux que nous leur adressons : or, précédemment nous leur avons refusé la mémoire. Quant aux bienfaits qu'ils accordent aux hommes, nous avons dit que les choses se passaient comme si ces bienfaits étaient accordés par Vesta, c'est-à-dire par la Terre, à moins qu'on ne prétende que la Terre seule accorde des bienfaits aux hommes [2].

Nous avons donc deux points à examiner : nous avons d'a-

» dont les sacrifices sont accompagnés, lorsque leurs parents » offraient des victimes aux dieux avec la plus ardente piété, pour » eux-mêmes et pour leurs enfants, et que leurs vœux et leurs » supplications s'adressaient à ces mêmes dieux, d'une manière » qui montrait combien était intime en eux la persuasion de leur » existence ; eux qui savent ou qui voient de leurs yeux que les » Grecs et tous les étrangers se prosternent et adorent les dieux » au lever et au coucher du soleil et de la lune, dans toutes les » situations heureuses ou malheureuses de leur vie..., ils nous » forcent à leur tenir le langage que nous leur tenons. » (*Lois*, p. 887 ; t. X, p. 219 de la trad. de M. Cousin.)

[1] *Voy. Enn.* I, liv. III, § 1-6 ; t. I, p. 165-174. — [2] *Voy.* ci-dessus, § 27, p. 372.

bord à expliquer que si nous attribuons de la mémoire aux astres, c'est comme nous l'entendons [§ 42], et non pour la raison pour laquelle d'autres leur en accordent; nous avons ensuite à montrer qu'on a tort de les regarder comme auteurs de mauvaises actions. Pour cela nous essaierons, comme c'est le devoir de la philosophie, de réfuter les plaintes formées contre les dieux qui résident dans le ciel et contre l'univers qu'on accuse également, s'il faut toutefois accorder quelque créance à ceux qui prétendent que le ciel peut *être charmé* (γοητεύεσθαι) par l'art d'hommes audacieux[1]; enfin, nous déterminerons aussi comment s'exerce le ministère des démons [§ 43], à moins que la solution des questions précédentes n'entraîne aussi celle de ce dernier point.

XXXI. Considérons en général les actions et les passions qui sont produites dans l'univers, soit par la nature, soit par l'art. Dans les œuvres de la nature, il y a action du tout sur les parties, des parties sur le tout, et des parties sur les parties. Dans les œuvres de l'art, tantôt l'art achève seul ce qu'il a commencé, tantôt il a recours aux forces naturelles pour accomplir avec leur aide certaines opérations. Dans l'univers, il y a une action exercée par le ciel soit sur le ciel lui-même, soit sur ses parties. En effet, le ciel, en se mouvant, prend lui-même des positions différentes et en fait prendre aux parties qu'il renferme, soit à celles qui sont entraînées dans son mouvement circulaire, soit à celles qui agissent sur la terre. Les actions que produisent et les passions qu'éprouvent les parties de l'univers dans leurs relations avec d'autres parties sont faciles à reconnaître : telles sont les positions que prend le soleil et l'influence dont il jouit par rapport aux autres astres et par rapport à la terre, l'action qu'il exerce conjointement avec les autres astres sur les éléments, enfin les relations qu'ont

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 14; t. I, p. 295.

entre elles les choses qui se trouvent soit dans la terre, soit dans les autres éléments. Tous ces points semblent mériter d'être discutés chacun en particulier.

Les beaux-arts, tels que l'architecture et les autres arts du même genre, atteignent leur but par leurs propres forces. La médecine, l'agriculture, et les autres professions analogues, obéissent aux lois de la nature, et secondent la production de ses œuvres pour que celles-ci soient ce qu'elles doivent être. Quant à la rhétorique, à la musique, et aux arts d'agrément qui, en modifiant les affections des hommes [1], les rendent meilleurs ou les dépravent, il y a lieu de chercher combien il existe d'arts de ce genre et quelle est leur puissance. Enfin, dans toutes ces choses, il faut examiner ce qui peut nous être utile pour la question que nous traitons, et, autant que c'est possible, découvrir les causes des faits.

Le cours des astres agit en disposant de différentes manières d'abord les astres et les choses que le ciel contient, puis les êtres terrestres dont il modifie non-seulement les corps, mais encore les âmes ; il est également évident que chaque partie du ciel exerce de l'influence sur les choses terrestres et inférieures. Nous verrons plus loin si les choses inférieures exercent à leur tour quelque action sur les choses supérieures. Pour le moment, accordant que les faits admis par tous ou du moins par la plupart sont ce qu'ils paraissent être, nous avons à essayer d'expliquer comment ils sont produits, en remontant à leur origine. Il ne faut pas dire en effet que toutes choses ont pour causes le chaud et le froid seulement, avec les autres qualités qu'on nomme les *qualités premières des élé-*

[1] Il y a dans le texte : ἀλλοιούσας. Ficin traduit : « Quæ potissimum inter se discrepant ; » et Creuzer : « Quod aliter, atque adhuc affecti erant animi, eos afficiunt. » C'est ce second sens que nous avons adopté.

ments, ou avec celles qui dérivent de leur mélange[1]; il ne faut pas non plus prétendre que le Soleil produit tout par la chaleur, et tel autre astre [Saturne] par le froid. Que serait le froid dans le ciel, dans un corps igné, dans le feu, qui n'a rien d'humide[2]? Joignez à cela que de cette manière il serait impossible de reconnaître la différence des astres. Il est d'ailleurs beaucoup de faits que nous ne saurions leur rapporter. Si l'on attribue à l'influence des astres les différences des caractères, parce qu'on suppose qu'elles proviennent du tempérament dans lequel il y a un excès de chaleur ou de froid, comment pourra-t-on par de pareilles causes expliquer la haine, l'envie, la méchanceté[3]? Admettons cependant qu'on le puisse, comment alors expliquera-t-on par les mêmes causes la bonne et la mauvaise fortune, la pauvreté et la richesse, la noblesse des pères et des enfants, la découverte de trésors[4]? On pourrait citer mille faits également étrangers à l'influence que les qualités corporelles des éléments exercent soit sur les corps, soit sur les âmes des animaux.

Il ne faut pas non plus attribuer soit à une décision volontaire, soit à des délibérations de l'univers et des astres, les choses qui arrivent aux êtres placés dans la région sublunaire. Il n'est pas permis de penser que les dieux dirigent le cours des événements de telle sorte que les uns deviennent voleurs, que d'autres réduisent leurs semblables à l'esclavage, que ceux-ci percent les murs ou commettent des sacriléges, que ceux-là soient lâches, efféminés dans leur conduite et infâmes dans leurs mœurs[5]. Favoriser ces crimes est indigne non-seulement des dieux, mais encore d'hommes de la vertu la plus ordinaire. D'ailleurs, quels

[1] Plotin fait ici allusion à la théorie exposée par Aristote dans son traité *De la Génération et de la Corruption*, II, 2-8. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 2, 5; t. I, p. 167-168, 170-172. — [3] *Ibid.*, § 2, p. 167-168. — [4] *Ibid.*, § 14, p. 185. — [5] *Ibid.*, § 2, 4; p. 167-168, 170.

êtres iraient s'occuper de favoriser des vices et des forfaits dont ils ne sauraient recueillir aucun fruit?

XXXII. Puisque nous n'expliquons pas par des causes physiques (σωματικαῖς αἰτίαις) ni par des déterminations volontaires (προαιρέσεσι) l'influence que le ciel exerce extérieurement sur nous, sur les autres animaux, et en général sur les choses terrestres, à quelle autre cause pouvons-nous raisonnablement la rapporter? — D'abord, il faut admettre que cet univers est un *animal un* (ζῶον ἕν), qui renferme en lui-même tous les animaux[1], et qu'il y a en lui une *âme une* (ψυχὴ μία), qui se communique à toutes ses parties, c'est-à-dire à tous les êtres qui sont des *parties de l'univers*. Or, tout être qui se trouve contenu dans le monde sensible est une partie de l'univers : d'abord il en est une partie par son corps, sans aucune restriction; ensuite il en est encore une partie par son âme, mais seulement en tant qu'il participe [à la Puissance naturelle et végétative] de l'Ame universelle. Les êtres qui ne participent qu'à [la Puissance naturelle et végétative] de l'Ame universelle sont complétement des parties de l'univers[2]. Ceux qui participent à une autre Ame [à la Puissance supérieure de l'Ame universelle] ne sont pas complétement des parties de l'univers [ils sont indépendants par leur âme raisonnable]; mais ils éprouvent des passions par l'action des autres êtres, en tant qu'ils ont quelque chose de l'univers [en tant que, par leur âme irraisonnable, ils participent à la Puissance naturelle et végétative de l'univers] et en proportion même de ce qu'ils ont ainsi de l'univers. Cet univers est donc un *animal un et sympathique à lui-même*[3]. Les parties qui semblent éloignées

[1] *Voy.* le passage du *Timée* cité dans le tome I, p. 465. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 7, 9, 10, 13, 15; t. I, p. 175, 179, 180, 183, 187. — [3] Ici Plotin s'est inspiré de la doctrine des Stoïciens. *Voy.*, à la fin de ce volume, dans les *Éclaircissements* sur le livre II de l'*Ennéade* III, l'exposé des idées que ces philosophes professaient sur la Providence et le Destin. *Voy.* aussi les notes du tome I, p. 173-176.

n'en sont pas moins proches, comme, dans chaque animal, les cornes, les ongles, les doigts, les organes éloignés les uns des autres, ressentent, malgré l'intervalle qui les sépare, l'affection éprouvée par l'un d'eux[1]. En effet, dès que des parties sont semblables, lors même qu'elles se trouvent séparées par un intervalle au lieu d'être placées les unes à côté des autres, elles sympathisent en vertu de leur similitude, et l'action de celle qui est éloignée se fait sentir à toutes les autres. Or, dans cet univers, qui est un animal et qui forme un être un, il n'est point de chose assez éloignée par la place qu'elle occupe pour n'être pas proche à cause de la nature de cet être que son unité rend sympathique à lui-même. Quand l'être qui pâtit est semblable à celui qui agit, il éprouve une passion conforme à sa nature; s'il en est différent, il éprouve une passion étrangère à sa nature et pénible. Il n'est pas étonnant que, quoique l'univers soit un, une de ses parties puisse exercer sur une autre une action nuisible, puisqu'il nous arrive souvent à nous-mêmes qu'une de nos parties en blesse une autre par son action, que la bile, par exemple, mettant la colère en mouvement, écrase et déchire par suite quelque autre partie du corps[2]. Or, on retrouve dans l'univers quelque chose d'ana-

[1] Il y a dans le texte : οὐδὲν ἔπαθε τὸ οὐκ ἐγγύς. Il nous semble qu'il faut lire, comme nous l'avons fait : οὐδὲν ἧττον ἔπαθε κ. τ. λ., ainsi qu'on lit quatre lignes plus haut : πάσχει δὲ οὐδὲν ἧττον κ. τ. λ. Ficin traduit : « ubi patiente aliquo nihil patitur, quod » nullo sit modo propinquum. » Ce sens nous paraît absolument contraire à la liaison des idées, qui est ici parfaitement claire. — [2] Ces idées ont été résumées ainsi dans un ouvrage attribué à Jamblique : « L'univers exerce une action sur ses parties, action » sympathique par la similitude des puissances, et variée par les » propriétés de l'être qui agit et de celui qui pâtit. Si, par suite de » la nature des corps, il arrive aux parties des choses mauvaises et » pernicieuses, c'est que certaines choses qui sont bonnes et salu- » taires pour l'univers font nécessairement périr les parties, soit » parce qu'elles ne peuvent pas supporter l'action de l'univers,

logue à la bile qui excite la colère[1], ainsi qu'aux autres parties qui composent le corps de l'homme. Il y a également dans les végétaux certaines choses qui font obstacle à d'autres et qui même les détruisent. Or le monde forme non-seulement un animal, mais encore une pluralité d'animaux : chacun d'eux, en tant qu'il ne fait qu'un avec l'univers, est conservé par lui; mais, en tant qu'il entre en relations avec la foule des autres animaux, il en peut blesser un ou en être blessé, le faire servir à son usage ou s'en nourrir, parce qu'il en diffère autant qu'il lui ressemble, que le désir naturel de sa conservation le porte à s'approprier ce qui lui est conforme et à détruire dans son propre intérêt ce qui lui est contraire. Enfin, chaque être, en remplissant son rôle dans l'univers, est utile à ceux qui peuvent profiter de son action, blesse ou détruit ceux qui ne peuvent la supporter : ainsi les végétaux sont desséchés par le passage du feu, les petits animaux sont entraînés ou foulés par les grands. Cette génération et cette corruption, cette amélioration et cette détérioration des choses rendent facile et naturelle la vie de l'univers considéré comme un seul animal. En effet, il n'était pas possible que les êtres particuliers qu'il contient vécussent comme s'ils étaient seuls, qu'ils eussent leur fin en eux-mêmes et ne servissent qu'à eux-mêmes : puisqu'ils ne sont que des parties, ils doivent, comme tels, concourir à la fin du tout dont ils sont les parties ; enfin, comme ils sont différents, ils ne sauraient conserver chacun leur vie propre, parce qu'ils sont contenus dans l'unité de la vie universelle ; ils ne sauraient non plus demeurer tout à fait dans le même état, parce que l'univers doit posséder la permanence et que, pour lui, la permanence consiste à être toujours en mouvement.

» soit parce qu'elles l'altèrent par leur faiblesse, soit parce qu'elles » ne sont pas en harmonie les unes avec les autres. » (*Des Mystères*, IV, 8, p. 112.)

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 5, p. 173.

XXXIII. Comme le mouvement circulaire du monde n'a rien de fortuit, qu'il est produit conformément à la *Raison*[1] de ce grand animal, il devait y avoir en lui accord entre ce qui pâtit et ce qui agit; il devait aussi y avoir un ordre qui coordonnât les choses les unes avec les autres, de telle sorte qu'à chacune des phases du mouvement circulaire du monde correspondît telle ou telle disposition dans les êtres qui y sont soumis, comme s'ils formaient une seule danse dans un chœur varié[2]. Pour nos danses, on explique facilement les choses qui concourent extérieurement à la danse, et qui varient pour chaque mouvement, comme les sons de la flûte, les chants et les autres circonstances qui s'y rattachent; mais il n'est pas aussi aisé de concevoir les mouvements de celui qui danse en se conformant nécessairement à chaque figure, qui accompagne, qui prend les poses diverses indiquées par la musique, élève un membre, en abaisse un autre, fait mouvoir celui-ci et laisse reposer celui-là dans une attitude différente. Le danseur a sans doute les yeux fixés sur un autre but pendant que ses membres éprouvent des affections conformes à la danse, concourent à la produire, et en complètent l'ensemble. Aussi, l'homme instruit dans l'art de la danse pourra expliquer pourquoi, dans telle figure, tel membre est levé, tel autre courbé, celui-ci caché, celui-là abaissé, non que le danseur délibère sur ces différentes attitudes, mais parce que, dans le mouvement général de son corps, il regarde telle posture comme nécessaire à tel membre pour remplir son rôle dans la danse. C'est de la même manière que les astres produisent certains faits et en annoncent d'autres, que le monde entier réalise sa vie universelle en faisant mouvoir les grandes parties qu'il renferme, en en changeant sans cesse les figures, de telle sorte que les di-

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 24. — [2] Plotin paraît s'être ici inspiré d'un passage du *Timée* que nous avons cité dans le tome I, p. 465.

verses positions des parties, leurs relations entre elles déterminent le reste, et que les choses se passent comme dans un mouvement exécuté par un seul animal. Ainsi, tel état est produit par telles attitudes, telles positions, telles figures, tel autre état par telle autre espèce de figures, etc. Par suite, les auteurs de ce qui arrive ne semblent pas être ceux qui reçoivent les figures, mais celui qui donne les figures, et celui qui donne les figures ne fait pas une chose en s'occupant d'une autre, parce qu'il n'agit pas sur quelque chose de différent de lui-même : il est lui-même toutes les choses qui sont faites ; il est ici les figures [formées par le mouvement universel], là les passions qui en résultent dans l'animal mû de cette manière, composé et constitué ainsi par la nature, actif et passif tout à la fois par l'effet de lois nécessaires.

XXXIV. Si nous accordons que nous subissons l'influence de l'univers par un des éléments de notre être, c'est par celui qui fait partie du corps de l'univers [par notre corps], et non par tous ceux qui nous composent ; par conséquent, l'univers qui nous entoure ne doit exercer sur nous qu'une influence limitée. Nous ressemblons sous ce rapport à des serviteurs sages qui savent à la fois exécuter les ordres de leurs maîtres et garder leur liberté, en sorte qu'ils sont traités d'une manière moins despotique parce qu'ils ne sont pas esclaves, qu'ils ne cessent pas complétement de s'appartenir à eux-mêmes.

Quant à la différence qui se trouve dans les figures formées par les astres, elle ne pouvait pas ne pas être ce qu'elle est, parce que les astres ne s'avancent pas avec une vitesse égale dans leur cours. Comme ils se meuvent selon les lois de la raison, que leurs positions relatives constituent les diverses attitudes de ce grand animal [qui est le monde], et que les choses qui arrivent ici-bas sont liées par les lois de la sympathie à celles qui arrivent là-haut, il convient de chercher si les choses terrestres sont les conséquences des choses

célestes auxquelles elles sont conformes, ou bien si les figures possèdent une puissance efficace, et, dans ce dernier cas, si toutes les figures possèdent cette puissance, ou s'il n'y a que les figures formées par les astres : car la même figure n'a pas la même signification et n'exerce pas la même action dans des choses différentes, parce que chaque être semble avoir sa nature propre. On peut dire que la configuration de certaines choses n'est autre que ces choses disposées de telle manière, que la configuration d'autres choses est la même disposition avec une autre figure. Mais, s'il en est ainsi, ce n'est plus aux figures, c'est aux choses figurées, ou plutôt aux choses identiques par leur essence et différentes par leurs figures, que nous accorderons de l'influence; nous reconnaîtrons aussi une influence différente à l'objet qui ne diffère des autres que par la place qu'il occupe.

Mais en quoi consiste cette influence? Consiste-t-elle dans une signification ou dans une action?—Dans beaucoup de cas, nous accorderons au composé, c'est-à-dire à la chose figurée, une action et une signification; dans d'autres cas, nous n'admettrons qu'une simple signification. En second lieu, nous attribuerons aussi aux figures et aux choses figurées des puissances qui leur sont propres : car si, dans les danseurs, la main a quelque puissance ainsi que les autres membres, les figures ont une puissance bien plus grande. Enfin, le troisième rang pour la puissance appartient aux choses qui suivent les figures en les exécutant, comme les suivent les membres des danseurs et les parties qui composent ces membres : c'est ainsi que les nerfs et les veines de la main sont contractés par les mouvements de cet organe et y participent.

XXXV. Comment donc s'exercent ces puissances? (car il est nécessaire de revenir sur nos pas pour nous expliquer plus clairement.) Quelle différence offre tel triangle comparé à d'autres triangles? Quelle action celui-ci exerce-t-il sur

celui-là, comment l'exerce-t-il, et jusqu'où va-t-elle? Telles sont les questions que nous avons à examiner, puisque nous ne rapportons pas aux corps des astres ni à leur volonté la production des choses d'ici-bas : nous ne la rapportons pas à leurs corps, parce que les choses qui arrivent ne sont pas de simples effets physiques; nous ne la rapportons pas à leur volonté, parce qu'il est absurde que des dieux produisent par leur volonté des choses absurdes.

Rappelons-nous ce que nous avons déjà établi : l'univers est un animal un, sympathique à lui-même en vertu de son unité ; sa vie est réglée dans son cours par la *Raison*, elle est tout entière d'accord avec elle-même, elle n'a rien de fortuit, elle offre un seul ordre et une seule harmonie ; en outre, toutes les figures sont conformes chacune à une raison et à un nombre déterminé ; les deux parties de l'animal universel qui forment cette espèce de danse (nous parlons des figures qui s'y produisent, des parties qui y sont figurées ainsi que des choses qui en dérivent) sont l'acte même de cet univers. Ainsi, l'univers vit de la manière que nous avons déterminée, et ses puissances concourent à cet état selon la nature qu'elles ont reçue de la *raison* qui les a produites. Les figures sont en quelque sorte les *raisons* de l'animal universel, les intervalles de ses parties, les attitudes qu'elles prennent selon les lois du rhythme et selon la Raison de l'univers. Les êtres qui par leurs distances relatives produisent ces figures sont les membres divers de cet animal. Les puissances diverses de cet animal agissent sans délibération, comme ses membres, parce que délibérer est une opération étrangère à leur nature et à celle de cet animal. Aspirer à un but unique est le propre de l'animal qui est un; mais il renferme en lui des puissances multiples ; or, toutes les volontés diverses aspirent au même but que la volonté unique de l'animal : car chaque partie désire quelqu'un des objets divers qu'il renferme; chacune veut posséder quelque chose des autres, obtenir ce qui lui manque; chacune éprouve un sentiment

de colère contre une autre quand elle en est lésée ; chacune s'accroît aux dépens d'une autre et en engendre une autre. L'univers produit toutes ces actions dans ses parties, mais en même temps il cherche le Bien, ou plutôt il le contemple. C'est également le Bien que cherche la volonté droite, qui est au-dessus des passions et qui s'accorde ainsi avec la volonté de l'univers ; de même, des serviteurs rapportent beaucoup de leurs actions aux ordres qu'ils reçoivent de leurs maîtres, mais le désir du Bien les porte où leur maître est porté lui-même. Donc, si le Soleil et les autres astres exercent quelque influence sur les choses d'ici-bas, c'est qu'ils contemplent le monde intelligible.

Nous bornant à l'exemple que nous venons de citer et qu'on peut facilement appliquer au reste, nous remarquerons que le Soleil ne se borne pas à échauffer les êtres terrestres, qu'il les fait encore participer à son âme, autant que cela est possible, parce qu'il possède une *âme naturelle* (φυσικὴ ψυχή) qui est puissante. De même, les autres astres, sans aucun choix et par une espèce d'irradiation, transmettent aux êtres inférieurs un peu de la puissance [naturelle] qu'ils possèdent. Bien que toutes choses ne forment ainsi qu'une seule chose qui a telle figure, elles offrent une foule de dispositions différentes, et ces diverses figures elles-mêmes ont chacune une puissance propre : car telle disposition a pour conséquence telle action.

Les choses qui ont une figure possèdent aussi elles-mêmes quelque vertu, qui change selon les êtres avec lesquels elles sont en rapport. Nous en voyons des exemples journaliers. Pourquoi certaines figures nous inspirent-elles de la terreur, quoiqu'elles ne nous aient jamais fait aucun mal, tandis que d'autres ne produisent pas sur nous le même effet ? Pourquoi ceux-ci sont-ils effrayés par certaines figures et ceux-là par d'autres ? C'est que ces figures-ci sont constituées de manière à exercer une action sur les premiers et celles-là sur les autres ; elles ne sauraient en effet produire

que les effets conformes à leur nature. Un objet attire le regard s'il est configuré de telle manière et ne l'attire pas s'il est configuré de telle autre. C'est la beauté qui émeut [dira-t-on]. Nous demanderons alors pourquoi ce bel objet émeut un homme et cet autre objet un autre homme, si la différence de figure n'a aucune puissance? Comment admettre que les couleurs ont une influence et une action propre, et ne pas accorder la même vertu aux figures? Il est absurde de reconnaître qu'une chose existe et de lui refuser toute puissance. Tout être, par cela qu'il est, doit agir ou pâtir. Les uns agissent seulement, les autres agissent et pâtissent. Il y a dans les substances des vertus indépendantes des figures. Il y a aussi dans les êtres d'ici-bas beaucoup de forces qui ne dérivent ni de la chaleur, ni du froid. C'est que ces êtres sont doués de qualités différentes, qu'ils reçoivent leur forme de raisons [séminales], qu'ils participent à la puissance de la Nature : telles sont les vertus propres à la nature des pierres, et les effets étonnants produits par les plantes [1].

XXXVI. L'univers est plein de variété ; il contient toutes les *raisons* et un nombre infini de puissances diverses, comme, dans le corps de l'homme, l'œil, les os et les autres organes ont chacun leur puissance propre : ainsi, l'os de la main n'a pas la même force que celui du pied, et, en général, chaque partie a une puissance différente de la puissance que possède toute autre partie. Mais cette diversité nous échappe dans ces objets si nous ne l'examinons pas attentivement. A plus forte raison nous échappe-t-elle dans le monde : car les forces que nous y voyons sont les vestiges de celles qui existent dans la région supérieure. Il doit donc y avoir dans le monde une inconcevable et admirable

[1] On sait qu'il a été composé dans l'antiquité beaucoup d'ouvrages sur les vertus des pierres et des plantes, principalement des ouvrages apocryphes attribués à Orphée ou à Hermès.

variété de puissances, surtout dans les astres qui parcourent le ciel. L'univers n'est pas un édifice grand et vaste, mais inanimé et composé de choses dont il soit facile de compter les espèces, de pierres, par exemple, de morceaux de bois et d'autres matériaux destinés à l'embellir; il est un être éveillé et vivant dans toutes ses parties, quoiqu'il le soit dans chacune d'une manière différente; en un mot, il renferme tout ce qui peut être. Ainsi est résolue cette question : comment dans un être vivant et animé peut-il y avoir quelque chose d'inanimé? En effet, notre discussion nous amène à cette conclusion que dans l'univers [il n'y a rien d'inanimé; qu'au contraire] toutes les choses qu'il renferme sont vivantes, mais chacune d'une manière différente. Nous refusons la vie aux objets que nous ne voyons pas s'y mouvoir; ils vivent cependant, mais d'une vie latente. Ceux dont la vie est visible sont composés de ceux dont la vie est invisible, mais qui concourent cependant à la vie de cet animal en lui fournissant des puissances admirables. L'homme ne saurait se mouvoir vers tant de grandes choses, s'il n'y avait en lui que des puissances inanimées. Il serait donc également impossible que l'univers fût vivant si chacune des choses qu'il contient ne vivait de sa vie propre. Cependant les actes de l'univers ne dérivent pas d'un choix : il agit sans avoir besoin de choisir, parce qu'il est antérieur à tout choix. Aussi beaucoup de choses obéissent-elles à ses forces[1].

XXXVII. L'univers renferme donc dans son sein tout ce qu'il doit posséder. Que l'on considère le feu, par exemple, et toutes les autres choses que l'on regarde comme capables d'agir : si l'on cherche en quoi consiste leur action, on ne pourra le déterminer avec certitude qu'à la condition de

[1] Nous lisons avec M. Creuzer, qui s'appuie sur l'autorité d'un manuscrit : αὐτοῦ δυνάμεσιν. Ficin lit au contraire αὐτῶν δυνάμεσιν, et traduit : « itaque sæpe vires partium [mundus] sequitur. »

reconnaître que ces choses tiennent de l'univers leur puissance et d'admettre qu'il en est de même pour tout ce qui est du domaine de l'expérience. Mais nous ne jugeons pas à propos d'examiner les objets auxquels nous sommes habitués ni d'élever sur eux des questions ; nous ne nous demandons quelle est la nature d'une puissance que quand elle ne nous est pas habituelle ; alors sa nouveauté excite notre étonnement ; cependant, nous ne serions pas moins étonnés des objets que nous voyons souvent si l'on nous expliquait leur puissance à un moment où nous n'y serions pas encore accoutumés. Il faut donc admettre que chaque chose a une puissance cachée parce qu'elle reçoit une forme et une figure dans l'univers, qu'elle participe à l'Ame de l'univers, qu'elle est embrassée par lui et qu'elle est une partie de ce Tout animé : car il n'y a rien dans ce Tout qui n'en soit une partie. Il y a d'ailleurs des parties, soit sur la terre, soit dans le ciel, qui agissent avec plus d'efficacité les unes que les autres ; les choses célestes ont plus de puissance parce qu'elles ont une nature mieux développée. Ces puissances produisent une foule de choses sans aucun choix, même dans les êtres qui paraissent agir [avec choix] ; elles s'exercent également dans les êtres qui n'ont pas la faculté de choisir. Ces puissances ne se tournent pas [vers leur acte], lors même qu'elles se communiquent en faisant passer de la cause dans l'effet quelque chose de l'âme. Des animaux engendrent d'autres animaux sans que cet acte implique un choix, sans que l'être générateur s'affaiblisse [en exerçant sa puissance] ni qu'il ait conscience de lui-même. Autrement, si l'acte avait un choix pour cause, il consisterait dans un choix, ou bien ce choix ne serait pas efficace. Or, si un animal n'a pas la faculté de choisir, il aura encore moins la conscience de ses actes.

XXXVIII. Les choses qui proviennent de l'univers sans que leur production soit provoquée par personne ont pour cause en général la vie végétative de l'univers. Quant aux

choses dont la production est provoquée par quelqu'un, soit par de simples vœux, soit par des enchantements composés avec art, elles doivent être rapportées, non à quelque astre, mais à la nature même de ce qui est produit. 1° Pour les choses qui sont nécessaires à la vie ou qui servent à quelque autre usage, il faut les attribuer à la bonté des astres ; c'est un don qu'une partie plus puissante fait à une autre qui est plus faible. Si l'on dit que les astres exercent quelque effet fâcheux sur la génération des animaux, c'est alors que la substance n'est pas capable de recevoir ce qui lui est donné : car l'effet n'est pas produit absolument, mais relativement à tel sujet et à telle condition ; il faut que ce qui pâtit et que ce qui doit pâtir aient une nature déterminée. 2° Les mélanges exercent aussi une grande influence, parce que chaque être fournit quelque chose d'utile pour la vie. Il peut d'ailleurs arriver quelque chose de bon à une personne sans le concours d'êtres qui soient utiles par leur nature. 3° La coordination de l'univers ne donne pas toujours à chacun ce qu'il désire. 4° D'ailleurs, nous ajoutons nous-mêmes beaucoup à ce qui nous est donné. 5° Toutes les choses n'en sont pas moins embrassées dans une même unité ; elles forment une admirable harmonie ; bien plus, elles dérivent les unes des autres quoiqu'elles proviennent de contraires. Toutes en effet sont les parties d'un seul animal. Si quelqu'une des choses engendrées est imparfaite parce qu'elle n'est pas complétement formée, c'est que, la matière n'étant pas entièrement domptée, la chose engendrée dégénère et tombe dans la difformité[1].

Ainsi, certaines choses sont produites par les astres, d'autres découlent de la nature de la substance, d'autres enfin sont ajoutées par les êtres eux-mêmes.

XXXIX. Comme toutes choses sont toujours coordonnées dans l'univers, que toutes concourent à un seul et même

[1] Plotin reproduit les mêmes idées à la fin du § 39, p. 397.

but, il n'est pas étonnant que toutes soient indiquées par des signes. La vertu n'a point de maître[1]; cependant ses œuvres sont liées à l'ordre universel : car tout ce qui est ici-bas dépend d'un principe supérieur et divin, et l'univers lui-même y participe. Ainsi, ce qui arrrive dans l'univers n'a pas pour cause seulement des *raisons séminales* (σπερματικοὶ λόγοι), mais des raisons d'un ordre plus relevé, fort supérieures aux précédentes [les *idées*][2]. En effet, les raisons séminales ne contiennent le principe de rien de ce qui se produit en dehors des raisons séminales, ni de ce qui dérive de la matière, ni de l'action que les choses engendrées exercent les unes sur les autres. La Raison de l'univers ressemble à un législateur qui établit l'ordre dans une cité[3]; celui-ci, sachant quelles actions feront les citoyens et à quels motifs ils obéiront, règle là-dessus ses institutions, lie étroitement ses lois à la conduite des individus qui y sont soumis, établit pour leurs actions des peines et des récompenses, de telle sorte que toutes choses concourent d'elles-mêmes à l'harmonie de l'ensemble par un entraînement invincible. Chacune d'elles est indiquée par des signes, sans que cette indication soit un but essentiel de la nature; c'est seulement la suite de leur enchaînement. Comme toutes ces choses n'en forment qu'une seule, ne dépendent que d'une seule, chacune d'elles est connue par une autre, la cause par l'effet, le conséquent par l'antécédent, le composé par les élements.

Si les explications que nous venons de donner sont satisfaisantes, elles résolvent la question que nous avons po-

[1] « *La vertu n'a point de maître :* elle s'attache à qui l'honore, » et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix : » Dieu est innocent. » (Platon, *République*, X, p. 617 ; t. X, p. 287 de la trad. de M. Cousin.) Plotin a déjà cité ce passage dans l'*Ennéade* II, liv. III, § 9. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 18, p. 193. — [3] Cette idée est empruntée aux Stoïciens : « ut universus jam hic » mundus una civitas sit communis deorum atque hominum existi- » manda. » (Cicéron, *De Legibus*, I, 7.)

sée. Elles montrent qu'on ne peut rendre les dieux [les astres] responsables des maux, et cela pour plusieurs raisons : 1° les choses que les dieux produisent ne résultent pas d'un libre choix, mais d'une nécessité naturelle, parce que les dieux agissent, comme parties de l'univers, sur les autres parties de l'univers, et concourent à la vie de l'animal universel[1] ; 2° les êtres d'ici-bas ajoutent par eux-mêmes beaucoup aux choses qui proviennent des astres[2] ; 3° les choses que les astres nous donnent ne sont pas mauvaises, mais elles s'altèrent par le mélange[3] ; 4° la vie de l'univers n'est pas réglée en vue de l'individu, mais en vue du tout[4] ; 5° la matière n'éprouve pas des modifications complétement conformes aux impressions qu'elle reçoit, et ne peut pas entièrement se soumettre à la forme qui lui est donnée[5].

XL. Mais comment expliquerons-nous les enchantements de la Magie ? — Par la sympathie que les choses ont les unes pour les autres, l'accord de celles qui sont semblables, la lutte de celles qui sont contraires, la variété des puissances des divers êtres qui concourent à former un seul animal : car beaucoup de choses sont attirées les unes vers les autres et sont enchantées sans l'intervention d'un magicien. La Magie véritable, c'est l'*Amitié* qui règne dans l'univers, avec la *Haine*, son contraire. Le premier magicien, celui que les hommes consultent pour agir au moyen de ses philtres et de ses enchantements, c'est l'Amour[6] : car, c'est de l'amour naturel que les choses ont les unes pour les autres, c'est de la puissance naturelle qu'elles ont de se faire aimer les unes des autres, que découle l'efficacité de l'art d'inspirer de l'amour en employant des enchantements. Par cet

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 5, 7, 8 ; t. I, p. 172, 176-178. — [2] *Ibid.*, § 11 ; p. 181. — [3] *Ibid.*, § 12 ; p. 182. — [4] *Ibid.*, § 7, 12 ; p. 176, 183. — [5] *Ibid.*, § 16 ; p. 190. — [6] *Voy.* le passage de Platon cité ci-dessus, p. 112, note 1.

art, les magiciens rapprochent les natures qui ont un amour inné les unes pour les autres; ils unissent une âme à une autre âme comme on marie des plantes éloignées; en employant des figures qui ont des vertus propres, en prenant eux-mêmes certaines attitudes, ils attirent à eux sans bruit les puissances des autres êtres et les font conspirer à l'unité d'autant plus facilement qu'ils sont eux-mêmes dans l'unité. Un être disposé de la même manière, mais placé en dehors du monde, ne saurait rapprocher de lui par des attractions magiques ni enchaîner par son influence aucune des choses que le monde renferme; au contraire, dès qu'il n'est pas étranger au monde, il peut attirer vers lui d'autres êtres, sachant comment ils sont attirés les uns par les autres dans l'animal universel. Il y a en effet des invocations, des chants, des paroles, des figures, par exemple, certaines attitudes tristes, certains sons plaintifs, qui ont un attrait naturel. Leur influence s'étend même sur l'âme, j'entends l'âme irraisonnable : car ce n'est ni la volonté, ni la raison qui se laisse subjuguer par les charmes de la musique. On ne s'étonne pas de cette magie de la musique; cependant ceux qui font de la musique charment et inspirent de l'amour sans y penser. La vertu des prières ne repose pas non plus sur ce qu'elles seraient entendues par des êtres qui prennent des déterminations libres : car ce n'est pas au libre arbitre que s'adressent les invocations. Ainsi, quand un homme est fasciné par un serpent, il ne comprend pas, ne sent pas l'action exercée sur lui; il ne s'aperçoit de ce qu'il éprouve que quand il l'a éprouvé[1] (la

[1] Pline dit à ce sujet dans son *Histoire naturelle* (XXVIII, 2) : « Non pauci etiam (credunt) *serpentes ipsas recanere*, et hunc unum » illis esse intellectum. » Creuzer, dans ses *Notes* (t. III, p. 235), cite un exemple propre à éclaircir ce que Plotin dit sur la puissance magique attribuée aux serpents : « Apud Aristotelem, qui fertur, » in *Mirabil. Auscultationibus* (162), Thessala venefica serpentem

partie dirigeante de l'âme ne peut d'ailleurs rien éprouver de semblable). Par suite, quand une invocation est adressée à un être, il en résulte quelque chose, soit pour celui qui fait cette invocation, soit pour un autre[1].

XLI. Ni le Soleil, ni aucun astre en général n'entend les vœux qu'on lui adresse. S'il les exauce, c'est par la sympathie que chaque partie de l'univers a pour les autres, comme, si l'on touche une partie d'une corde tendue, on ébranle toutes les autres, ou bien encore comme, si l'on fait vibrer une des cordes d'une lyre, toutes les autres vibrent à l'unisson, parce qu'elles appartiennent toutes à un même système d'harmonie[2]. Si la sympathie va jusqu'à faire répondre une lyre aux accords d'une autre, à plus forte raison doit-elle être la loi de l'univers, où règne une seule harmonie, quoique son ensemble comprenne des contraires, aussi bien que des parties semblables et analogues. Les choses qui nuisent aux hommes comme la colère qui, avec la bile, se rapporte à l'organe du foie, n'ont pas été faites pour nuire aux hommes. C'est comme si une personne en blessait une autre par mégarde en prenant du feu à un foyer : elle est sans doute l'auteur de la blessure parce qu'elle fait passer du feu d'une chose dans une autre; mais la blessure n'a lieu que parce que le feu ne peut être contenu par l'être auquel il est transmis[3].

» variis artificiis incantare instituit; at bestia *recanit* (ἀντάδει), et » femina *nil sentiens* vixdum somno abstinere potest, nec multum » abfuit, ni adstans filius matrem expergefecisset, quin illa in » somnum lethiferum delaberetur. »

[1] Ces idées de Plotin ont été reproduites par Jamblique, *De Mysteriis*, V, § 14-27, p. 77-97. — [2] « Si, deux cordes étant *consonnantes* (ὁμόφωνοι) dans une lyre, on place sur l'une d'elles un » roseau court et léger et que l'on frappe l'autre, on verra la corde » sur laquelle on a placé le roseau vibrer avec force. » (Aristide Quintilien, *De la Musique*, II, p. 107.) — [3] Le texte de ce passage est corrompu. Creuzer propose de lire : οἷον εἰ πῦρ τις ἐκ πυρὸς

XLII. Les astres n'ont donc pas besoin de mémoire pour se rappeler nos prières, ni de sens pour en être instruits : ainsi se trouve résolue la question que nous avons posée[1]. S'ils exaucent nos prières, ce n'est pas par suite d'une détermination libre, comme quelques-uns le croient. Soit que nous leur adressions des prières, soit que nous ne leur en adressions pas, ils exercent sur nous une certaine action par cela même qu'ils font partie de l'univers comme nous.

Il y a beaucoup de forces qui s'exercent involontairement, soit d'elles-mêmes, sans aucune sollicitation, soit avec le concours de l'art : ainsi, dans un animal, une partie est naturellement favorable ou nuisible à une autre ; c'est pour cela que le médecin et le magicien forcent, chacun par leur art, une chose d'en faire participer une autre à sa puissance. L'univers communique de même à ses parties quelque chose de sa propre puissance, soit de lui-même, soit par suite de l'attraction qu'exerce un individu ; cela est naturel, puisque celui qui demande ne lui est pas étranger. Si un individu obtient ce qu'il demande, quoiqu'il soit pervers, il ne faut pas s'en étonner : les méchants ne puisent-

λαβὼν ἔβλαψεν ἄλλον, ἢ ὁ μηχανησάμενος, ἢ ὁ λαβὼν ἐκεῖνος ποιεῖ ἐλθεῖν, τῷ δεδωκέναι γοῦν τι οἷον μετατεθὲν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο, καὶ τὸ ἐληλυθὸς δὲ [ποιεῖ] εἰ μὴ μετηνέχθη : « Quemadmodum si quis ignem ab » igne quum rapuerit, læserit alium, vel qui machinatus est » [id est, qui ignem primus accendit], vel ille qui [alterum » ignem ab altero] rapuerit, facit ut veniat ignis eo quod ali- » quid dedit, quasi translatum aliud ex alio ; verum etiam ignis » agressus facit [id est, agens est], si, in quem transfertur ignis, » non valet illum recipere. » Nous avons préféré suivre la traduction de Ficin, qui offre un sens plus naturel et n'exige que de légers changements dans le texte. Nous lisons donc avec M. Kirchhoff : οἷον εἰ πῦρ τις ἐκ πυρὸς λαβὼν ἔβλαψεν ἄλλον [οὐ] μηχανησάμενος ἐλθεῖν· ἢ ὁ λαβὼν ἐκεῖνος ποιεῖ, τῷ δεδωκέναι γοῦν τι οἷον μετατιθέντα ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο· καὶ τὸ ἐληλυθὸς δέ, εἰ μὴ οἷός τε ἐγένετο δέξασθαι εἰς ὃν μετηνέχθη.

[1] *Voy.* ci-dessus, § 30, p. 379.

ils pas aux fleuves comme les bons? Dans ce cas, celui qui accorde ne sait pas qu'il accorde; il accorde simplement, et ce qu'il accorde est conforme à l'ordre de l'univers. Il s'ensuit que, si un individu pervers demande et obtient ce qui est à la portée de tous, il n'est pas nécessaire qu'il en soit puni.

Il ne faut donc pas admettre que l'univers soit sujet à éprouver des passions : d'abord, l'Ame qui le gouverne est tout à fait impassible ; ensuite, s'il y a en lui des passions, elles ne sont éprouvées que par ses parties ; quant à lui, ne pouvant éprouver rien de contraire à sa nature, il reste impassible en lui-même.—Éprouver des passions semble convenir aux astres considérés comme parties de l'univers ; mais, considérés en eux-mêmes, ils sont impassibles, parce que leurs volontés sont impassibles et que leurs corps demeurent inaltérables comme leur nature, parce qu'enfin si, par leur âme, ils communiquent quelque chose d'eux-mêmes aux êtres inférieurs, leur âme ne perd rien et leurs corps restent les mêmes. Si quelque chose découle d'eux, ils ne s'en aperçoivent pas; si quelque chose leur arrive, ils y restent également insensibles.

XLIII. Comment le sage pourra-t-il échapper à l'action des enchantements et des philtres employés par la magie? — Son âme y échappe complétement : sa raison est impassible et ne peut être amenée à changer d'opinion. Le sage ne peut donc pâtir que par la partie irraisonnable qu'il reçoit de l'univers, c'est cette partie seule qui pâtit. Mais il ne subira pas les amours inspirés par les philtres, parce que l'amour suppose le penchant d'une âme à éprouver ce qu'éprouve une autre âme. Comme les enchantements agissent sur la partie irraisonnable de l'âme, on détruira leur puissance en les combattant et en leur résistant par d'autres enchantements. On peut donc, par suite d'enchantements, éprouver des maladies, la mort même, et en général toutes les affections relatives au corps. Toute partie de l'univers est sujette à éprouver une affection causée en elle par une autre partie

ou par l'univers même (à l'exception du sage, qui reste impassible) ; elle peut aussi, sans qu'il y ait là rien de contraire à la nature, n'éprouver cette affection qu'au bout de quelque temps.

Les démons eux-mêmes peuvent pâtir par leur partie irraisonnable. On a le droit d'admettre qu'ils ont de la mémoire et des sens, qu'ils sont susceptibles par leur nature d'être charmés, d'être amenés à certains actes et d'entendre les vœux qu'on leur adresse. Les démons soumis à cette influence sont ceux qui se rapprochent des hommes, et ils y sont d'autant plus soumis qu'ils s'en rapprochent davantage.

Tout être qui a quelque relation avec un autre peut être ensorcelé par lui ; il est ensorcelé et attiré par l'être avec lequel il est en rapport. Il n'y a que l'être concentré en lui-même [par la contemplation du monde intelligible] qui ne puisse être ensorcelé[1]. La magie exerce son influence sur toute action et sur toute vie active : car la vie active se porte vers les choses qui l'enchantent. De là cette parole : « Le » peuple du magnanime Érechthée est remarquable par la » beauté du visage[2]. » Mais qu'éprouve un être dans ses relations avec un autre ? Il est entraîné vers lui, non par l'art de la magie, mais par la séduction qu'exerce la nature, qui harmonise et unit deux êtres en les joignant l'un à l'autre, non par le lieu, mais par la puissance des philtres qu'elle emploie.

XLIV. Il n'y a donc que l'être livré à la contemplation qui ne puisse être ensorcelé : car nul n'est ensorcelé par lui-même. Celui qui contemple est un : il est ce qu'il contemple, il est une raison à l'abri de toute séduction. Il fait ce qu'il doit faire, il accomplit sa vie et sa fonction propre. Pour le reste, l'âme n'accomplit pas une fonction qui lui soit propre, la raison ne détermine pas l'action : c'est alors la partie irraisonnable de l'âme qui est le principe de l'ac-

[1] *Voy.* la *Vie de Plotin*, t. I, p. 12. — [2] Platon fait prononcer ces paroles par Socrate dans le 1er *Alcibiade*, p. 132.

tion, ce sont les passions qui lui donnent des règles. L'influence d'un attrait magique se manifeste dans le penchant qui nous porte au mariage, dans le soin que nous prenons de nos enfants, et, en général, dans tout ce que l'appât de la volupté nous entraîne à faire. Parmi nos actions, il y en a qui sont provoquées par une puissance irraisonnable, soit par la colère, soit par la concupiscence; d'autres, celles qui se rapportent à la vie politique, comme le désir d'obtenir les magistratures, ont pour mobile l'amour du commandement; celles où nous nous proposons d'éviter quelque mal ou de posséder plus que les autres nous sont inspirées, les premières, par la crainte, les secondes, par la cupidité; enfin, celles qui se rapportent à l'utile, à la satisfaction de nos besoins, montrent avec quelle force la nature nous attache à la vie.

On dira peut-être que les actions où l'on a un but noble et honnête échappent aux influences de la magie, sans quoi la contemplation y serait elle-même soumise. Nous pensons qu'en effet celui qui accomplit les actions honnêtes comme nécessaires, les yeux fixés sur le Beau véritable, ne saurait être ensorcelé : il connaît la nécessité, et il ne donne pour but à sa vie rien de terrestre, à moins qu'on ne dise qu'il est charmé et retenu ici-bas par la force magique de la nature humaine, qui l'attache à la vie des autres ou à sa propre vie. Il semble en effet raisonnable de ne pas se séparer du corps à cause de l'attachement que nous inspire pour lui une espèce de charme magique[1]. Quant à l'homme qui préfère [à la contemplation] l'activité pratique et se contente de la beauté qu'on y trouve, il est séduit par les traces trompeuses du Beau, puisqu'il cherche la beauté dans les choses inférieures : car, toute activité déployée dans le domaine de ce qui n'a que l'apparence du vrai, toute inclination pour cette espèce de choses suppose que l'âme est

[1] *Voy. Enn.* I, liv. IX; t. I, p. 140.

trompée par ce qui l'attire. C'est ainsi que s'exerce la puissance magique de la nature. En effet, poursuivre ce qui n'est pas le bien comme si c'était le bien, se laisser entraîner par son apparence et par des penchants irrationnels, c'est le propre d'un homme qui est conduit à son insu où il ne voulait pas aller. Or, n'est-ce pas là céder véritablement à un charme magique? Celui-là seul échappe donc à tout charme magique qui, quoiqu'il soit entraîné par les facultés inférieures de son âme, ne regarde comme bien aucun des objets qui paraissent être tels à ces facultés, n'appelle bien que ce qu'il connaît par lui-même être tel, sans être séduit par aucune apparence trompeuse, ne regarde comme bien que ce qu'il ne cherche pas, mais ce qu'il possède véritablement. Alors il ne saurait être entraîné nulle part par aucun charme magique.

XLV. De cette discussion, il ressort évidemment que chacun des êtres compris dans l'univers concourt à la fin de l'univers par ses actions et ses passions selon sa nature et ses dispositions, comme chaque organe dans un animal concourt à la fin du corps entier en remplissant la fonction que lui assignent sa nature et sa constitution, tient de là sa place et son rôle, communique en outre quelque chose aux autres organes, et en reçoit lui-même tout ce que comporte sa nature; tous les organes sentent chacun en quelque sorte ce qui se passe dans les autres, et, si chacun d'eux devenait un animal, il serait tout préparé à remplir les fonctions d'animal, lesquelles diffèrent de celles d'organe.

Nous voyons aussi quelle est notre condition : d'un côté, nous exerçons une certaine action sur le tout; de l'autre, non-seulement nous éprouvons les passions qu'il est naturel que notre corps éprouve dans ses relations avec d'autres corps, mais encore nous faisons entrer dans ces relations l'âme qui nous constitue, liés que nous sommes aux choses congénères qui nous entourent par la ressemblance que nous avons naturellement avec elles : en effet, par

notre âme et par nos dispositions, nous devenons, ou plutôt nous sommes semblables, d'un côté, aux êtres inférieurs du monde démonique, de l'autre côté, aux êtres supérieurs du monde intelligible. Nous ne pouvons donc ignorer notre nature. Nous ne donnons pas, nous ne recevons pas tous la même chose. Comment pourrions-nous en effet communiquer aux autres le bien si nous ne le possédions pas? le recevoir, si notre nature n'en était pas capable?

Ainsi, l'homme pervers montre ce qu'il est et est poussé par sa nature vers ce qui le domine déjà, soit pendant qu'il est ici-bas, soit lorsque, sorti d'ici-bas, il passe dans le lieu où l'entraînent ses penchants. L'homme vertueux, au contraire, a sous tous ces rapports un sort différent. Chacun est ainsi poussé par sa nature, comme par une force occulte, vers le lieu où il doit aller. Il y a donc dans cet univers une puissance et un ordre admirables, puisque, par une voie secrète et cachée, chacun est conduit à la condition que lui assigne la justice divine[1] et à laquelle il ne saurait échapper. L'homme pervers l'ignore et est à son insu conduit au lieu qu'il doit occuper dans l'univers. L'homme sage le sait, et se rend de lui-même à la place qui lui est destinée : avant de sortir de la vie, il connaît quel séjour l'attend nécessairement, et l'espérance d'habiter un jour avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur[2].

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 289-293. L'expression employée ici par Plotin, ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην, paraît empruntée aux vers suivants d'Euripide :

> Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν,
> προσηυξάμην σε· πάντα γαρ, δι' ἀψόφου
> βαίνων κελεύθου, κατὰ δίκην τὰ θνητ' ἄγεις.
>
> (*Troyennes*, vers 848.)

[2] Ce passage est cité et commenté en ces termes par le P. Thomassin dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 81 : « Denique ita » definit Plotinus partes universi alias ab aliis, universas a toto » pendere, ad totum spectare et referri. Hinc multa quæ singulis

Les parties de chaque petit animal éprouvent des changements et des affections sympathiques qui sont peu sensibles, parce que ces parties ne sont pas des animaux (si ce n'est pour quelque temps et chez quelques êtres seulement). Mais, dans l'animal universel, où les parties sont si éloignées les unes des autres, où chacune suit ses inclinations, où il y a une multitude d'animaux, les mouvements et les changements de place doivent être plus considérables. Aussi voyons-nous le soleil, la lune, et les autres astres occuper successivement des lieux divers et opérer des révolutions régulières. Il n'est donc pas contraire à la raison que les âmes changent de lieu comme elles changent de caractère, et qu'elles aient une place conforme à leurs dispositions : elles contribuent ainsi à l'ordre de l'univers en y occupant, les unes, une place analogue à celle de la tête dans le corps humain, et les autres, à celle des pieds : car l'univers admet des degrés différents sous le rapport de la perfection. Quand une âme ne choisit pas ce qu'il y a de meilleur, qu'elle ne s'attache pas non plus à ce qu'il y a de pire, elle passe dans un autre lieu, qui est encore pur, mais qui est en même temps proportionné à ce qu'elle a choisi. Les châtiments ressemblent aux re-

» partibus videntur mala esse, universo bona sunt. Anima potissi-
» mum nostra, inter superiores naturas, quibus cohæret, et infe-
» riores sita, utrinque alias aliter afficitur; et hic pugnæ conflicta-
» tionesque non raræ. Omnia tamen divini judicii vi atque potes-
» tate dispensantur, nec cuiquam fas est hunc ordinem omnipotentis
» Boni effugere; quo mala etiam ipsa malique homines ordinantur
» et eo loco figuntur, ubi turpitudine sua et malitia pulchritudinem
» universam adeo non dehonestent, ut eam potius commendent et
» illustrent. Et mali quidem nescii aguntur et rotantur quo eos
» Providentiæ ineluctabilis potestas rapit; at boni prudentes volen-
» tesque hunc ordinem sequuntur : nec mirum si in alias et alias
» universi partes transferantur, virtutum præmio afficiendi; quum
» non tam terræ quam universi membra sint et in unum pulchri-
» tudinis justitiæque et boni imperium conspiret universitas. »

mèdes que le médecin applique aux organes malades : le médecin met sur les uns certaines substances, fait à d'autres des incisions ou change leur état, pour rétablir la santé du système, en donnant à chaque organe la disposition qu'il doit avoir ; de même, la santé de l'univers exige que l'un soit changé, que l'autre soit éloigné du lieu où il languit et mis à une place où il ne soit plus malade.

LIVRE CINQUIÈME.

QUESTIONS SUR L'AME[1].

TROISIÈME PARTIE.

I. Comme nous avons différé de rechercher s'il est possible de voir sans un milieu[2], tel que l'air ou ce qu'on appelle le *corps diaphane*[3], nous allons maintenant examiner cette question.

Nous avons déjà dit que l'âme ne peut voir et sentir en général que par l'intermédiaire d'un corps[4] : car, lorsqu'elle est complétement séparée du corps, elle vit dans le monde intelligible. Comme sentir consiste à percevoir, non les choses intelligibles, mais seulement les choses sensibles, il faut que l'âme, étant en quelque sorte en contact avec les choses sensibles, ait avec elles un rapport de connaissance ou d'affection au moyen d'intermédiaires qui possèdent une nature analogue ; c'est pourquoi la connaissance des corps s'acquiert au moyen d'organes corporels[5]. Par ces organes, qui sont liés ensemble

[1] Ce livre est la continuation du précédent. Il a pour objet de résoudre cette question : *Comment s'exercent la vue et l'ouïe ?* Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] *Voy.* ci-dessus, liv. IV, § 23, p. 367. — [3] C'est la théorie d'Aristote. *Voy.* son traité *De l'Ame*, II, 7. — [4] *Voy.* ci-dessus, liv. IV, § 23, p. 363. — [5] *Voy.* ci-dessus, p. 365.

ou continus de manière à former une espèce d'unité, l'âme approche des choses sensibles, en sorte qu'il s'établit entre elle et ces choses une communauté d'affection (ὁμοπαθεία). Qu'il doive y avoir contact entre l'organe et l'objet connu, c'est évident pour les objets tangibles, mais c'est douteux pour les objets visibles. Le contact est-il aussi nécessaire pour l'ouïe, c'est une question que nous discuterons plus tard [§ 5]. Pour le moment, nous allons examiner si, pour voir, il est nécessaire qu'il y ait un milieu entre l'œil et la couleur.

S'il y a un milieu, c'est par accident ; il ne contribue en rien à la vision[1]. Puisque les corps opaques, les corps terreux, par exemple, empêchent de voir, et que nous voyons d'autant mieux que le milieu est plus subtil, on pourra dire que les milieux contribuent à la vision, ou que du moins, s'ils n'y contribuent pas, ils ne sont pas un obstacle ; mais on pourra dire également [en se fondant sur le même fait] qu'ils sont un obstacle.

Examinons si [comme on le prétend] le milieu reçoit le premier et transmet l'*affection* et en quelque sorte l'*empreinte*. A l'appui de cette opinion, on dira que, si quelqu'un se tient devant nous en dirigeant ses regards vers la couleur, il la voit aussi ; or la couleur ne parviendrait pas jusqu'à nous si le milieu n'éprouvait pas une affection[2]. — Il ne semble pas nécessaire que l'affection soit éprouvée

[1] Plotin combat ici la théorie d'Aristote : « Démocrite n'a donc » pas raison de penser que si le milieu devenait vide, on verrait » parfaitement bien même une fourmi dans le ciel. Cela est tout à » fait impossible. La vision ne se produit que quand l'organe » sensible éprouve quelque affection. Or il ne se peut pas qu'il » soit affecté directement par la couleur même qui est vue; reste » donc qu'il le soit par le milieu. Ainsi le milieu est indispen- » sable ; et, si le vide existait, non-seulement on ne verrait pas » bien, mais on ne verrait pas du tout. » (*De l'Ame*, II, 7 ; trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, p. 213.) — [2] Pour cette phrase,

par le milieu, puisqu'elle est déjà éprouvée par l'œil, dont la fonction consiste précisément à être affecté par la couleur; ou du moins, si le milieu est affecté, c'est d'une autre manière que l'œil. En effet, le roseau interposé entre la main et le poisson nommé torpille n'éprouve pas la même affection que la main; cependant, la main ne serait pas affectée, si le roseau ne se trouvait interposé entre elle et le poisson[1]. Le fait d'ailleurs donne lieu à examen : car si le pêcheur était dans le filet, il ressentirait encore de la torpeur. Cette question paraît se rapporter aux *affections sympathiques* (συμπαθείαι). Si tel être peut en vertu de sa nature être affecté sympathiquement par tel autre être, il ne s'en suit pas que le milieu, s'il est différent, partage l'affection; tout au moins, il n'est pas affecté de la même manière. En ce cas, l'organe destiné à éprouver l'affection l'éprouve bien mieux quand il n'y a pas de milieu, lors même que le milieu est lui-même susceptible d'éprouver quelque affection.

II. Si [comme l'enseigne Platon] la vision suppose l'*union de la lumière de l'œil avec la lumière interposée jusqu'à l'objet sensible*[2], le milieu interposé est la

dont le texte paraît corrompu, nous lisons avec M. Kirchhoff : σημεῖον δὲ τὸ, εἰ καὶ ἔμπροσθέν τις ἡμῶν ἔσται πρὸς τὸ χρῶμα βλέπων, κἀκεῖνον ὁρᾷν, πάθους ἐν τῷ μεταξὺ μὴ γενομένου οὐδ' ἂν εἰς ἡμᾶς τοῦτο ἀφικνοῖτο. *Voy.* la même idée ci-après, p. 415, lignes 14-17.

[1] C'est une idée empruntée à Platon, *Ménon*, p. 80. Chalcidius, dans son *Commentaire sur le Timée* (p. 331), a reproduit, en la développant, cette phrase de Plotin : « Sentire porro mentem putant, » perinde ut eam pepulerit spiritus, qui id, quod ipse patitur ex » visibilium specierum concretione, mentis intimis tradit. Porrectus » siquidem et veluti patefactus, candida esse denuntiat quæ viden- » tur; confusus porro et confæcatior, atra et tenebrosa significat; » similisque ejus passio est eorum qui marini piscis contagione » torpent, siquidem per linum et arundinem perque manus ser- » pat virus illud penetretque intimum sensum. » — [2] Plotin définit ici la συναύγεια platonicienne : « Lorsque la lumière du jour

lumière, et ce milieu est nécessaire dans cette hypothèse. Si [comme l'enseigne Aristote] la substance colorée produit une *modification* (τροπή) dans le milieu, qui empêche que cette modification ne parvienne immédiatement à l'œil, même quand il n'y a pas de milieu ? Car, dans ce cas, le milieu interposé est nécessairement modifié avant l'œil. Ceux qui enseignent [comme le font les Platoniciens] que la vision s'opère par une *effusion* de la lumière de l'œil n'ont aucune raison de supposer un milieu, à moins qu'ils ne craignent que le rayon visuel ne s'égare ; mais ce rayon est lumineux, et la lumière se propage en ligne droite. Ceux qui [comme les Stoïciens] expliquent la vision par la *résistance qu'éprouve le rayon visuel* (ἔντασις) ont besoin d'un milieu[1]. Les partisans des *images* (εἴδωλα), soutenant

» rencontre le courant du feu visuel, alors le semblable s'applique » ainsi sur son semblable et s'unit si intimement à lui qu'en s'iden- » tifiant ils forment un corps unique, suivant la direction des yeux, » où la lumière qui arrive de l'intérieur rencontre celle qui vient » des objets extérieurs. Ce corps de lumière éprouvant donc les » mêmes affections dans toutes ses parties à cause de leur simili- » tude, s'il touche quelques objets, ou si quelques objets le » touchent, il en transmet les mouvements dans tout le corps jus- » qu'à l'âme, et produit ainsi cette sensation que nous nom- » mons la vue. » (Platon, *Timée*, p. 45 ; trad. de M. H. Martin, p. 123.)

[1] Voici comment Diogène Laërce (VII, § 157) formule la théorie des Stoïciens ; « Pour voir, il faut que le milieu interposé entre la » vue et l'objet lumineux éprouve une tension en forme de cône, » comme le disent Chrysippe dans le second livre de sa *Physique* » et Apollodore. Ce cône d'air a sa pointe sur l'œil et sa base sur » l'objet : il annonce l'objet à l'œil par sa tension comme un bâton » [transmettrait à la main la résistance qu'il rencontrerait]. » Le mot ἔντασις, *résistance*, employé par Plotin, se trouve aussi dans Plutarque (*De Placitis philosophorum*, IV, 13) : « D'autres pensent » que nous voyons par une effusion des rayons visuels qui, par » suite de la *résistance* que leur fait éprouver l'objet, reviennent à » l'œil. »

[comme le font les Atomistes[1]] qu'elles se meuvent dans le vide, supposent qu'il y a un espace libre afin que les images ne soient pas arrêtées; par conséquent, comme elles seront d'autant moins arrêtées qu'il n'y aura pas de milieu, cette opinion n'est pas contraire à notre hypothèse.

Quant à ceux qui pensent que la vision s'opère par *sympathie*[2], ils diront que l'on voit moins bien quand il y a un milieu, parce que ce milieu empêche, entrave et affaiblit la sympathie. Dans ce cas, en effet, le milieu eût-il la même nature et fût-il affecté de la même manière, il affaiblit nécessairement la sympathie. Il se passe alors la même chose que pour un corps qui est profondément brûlé par le feu qu'on en approche : les parties intérieures sont moins affectées, parce qu'elles sont protégées par les parties extérieures. Mais, si les parties d'un seul et même animal éprouvent des affections sympathiques, seront-elles moins affectées parce qu'il y a un milieu? Oui, sans doute. L'affection sera affaiblie, selon la nature du milieu, parce que ce milieu empêche toute affection excessive, à moins que ce qui est transmis [par une partie à une autre] ne soit tel que le milieu ne puisse en être affecté. Mais, si l'univers est sympathique à lui-même parce qu'il constitue un animal un, et si nous sommes affectés parce que nous sommes contenus dans cet animal un et que nous en formons des parties, pourquoi ne serait-il pas nécessaire qu'il y ait continuité pour que nous sentions un objet éloigné? Il est nécessaire qu'il y ait continuité et qu'il existe un milieu, parce que l'animal un doit être continu; seulement, le continu [le milieu] n'est affecté que par accident; sinon, il faudrait admettre que tout peut être affecté par tout. Mais, si tel être est affecté par tel

[1] « Epicurus affluere semper ex omnibus corporibus *simulacra* » quædam corporum ipsorum, eaque sese in oculos inferre, atque » ita fieri sensum videndi putat. » (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 16.)
— [2] C'est l'opinion de Plotin lui-même.

autre d'une manière, si celui-ci est affecté par celui-là d'une autre manière, il n'y a pas toujours besoin d'un milieu. Si l'on prétend qu'il est besoin d'un milieu pour la vision, il faut en dire la cause : car ce qui traverse l'air ne l'affecte pas toujours et se borne souvent à le diviser. Ainsi, quand une pierre tombe, la seule chose qui arrive à l'air, c'est de ne pas soutenir la pierre : car, puisqu'il est dans la nature de la pierre de tomber, il n'est pas raisonnable de dire qu'elle tombe par la réaction qu'exerce l'air ambiant ; sinon, il faudrait dire que c'est la réaction de l'air ambiant qui fait monter le feu, ce qui est absurde, parce que le feu, par la rapidité de son mouvement, prévient cette réaction. Si l'on dit que la réaction est accélérée par la rapidité même du mouvement, cela arrive par accident et n'a pas de rapport avec l'impulsion de bas en haut : car les arbres croissent par le haut sans recevoir d'impulsion. Nous-mêmes, en marchant, nous divisons l'air, sans que la réaction de l'air nous pousse : l'air qui est derrière nous se borne à remplir le vide que nous avons fait. Si donc l'air se laisse diviser par les corps sans en être affecté, qui empêche qu'il laisse arriver les images à l'œil sans être divisé?

Si ces images ne nous arrivent pas par une espèce d'écoulement (ῥοῇ), pourquoi l'air serait-il affecté et pourquoi ne serions-nous affectés nous-mêmes que par suite de l'affection que l'air aurait éprouvée? Si nous ne sentions que parce que l'air serait affecté avant nous, nous rapporterions la sensation de la vue, non à l'objet visible, mais à l'air placé près de nous, comme cela a lieu pour la chaleur. Dans ce cas, ce n'est pas le feu éloigné, c'est l'air placé près de nous qui, étant échauffé, nous échauffe nous-mêmes : car la sensation de la chaleur suppose contact, ce qui n'a pas lieu pour la vue. Si l'on voit, ce n'est pas parce que l'objet sensible est placé sur l'œil [mais parce que le milieu est éclairé]; or il est nécessaire que le milieu soit éclairé parce que l'air est ténébreux par lui-même. L'air

n'aurait pas besoin de lumière s'il n'était pas ténébreux : car [pour que la vision ait lieu], il faut que les ténèbres, qui font obstacle à la vision, soient vaincues par la lumière. C'est peut-être pour cette raison qu'un objet placé très-près de l'œil n'est pas vu : car il apporte avec lui l'ombre de l'air et la sienne propre.

III. Une forte preuve que les formes des objets sensibles ne sont pas vues parce que l'air, étant affecté, les transmettrait en quelque sorte de proche en proche, c'est que dans l'obscurité on voit le feu, les astres et leurs figures. Personne ne saurait prétendre que, dans ce cas, les formes des objets, étant imprimées à l'air obscur, sont transmises jusqu'à l'œil; sinon, il n'y aurait pas d'obscurité, puisque le feu éclairerait en transmettant sa forme. En effet, dans une obscurité profonde où l'on ne voit point la clarté des astres, on aperçoit le feu des signaux et des phares. Si quelqu'un, se mettant en opposition avec le témoignage de la sensation, prétend que dans ce cas même le feu pénètre l'air, nous lui répondrons que la vue devrait alors distinguer les plus petits objets qui sont dans l'air au lieu de se borner à apercevoir le feu. Si donc on voit ce qui est au delà d'un milieu obscur, on le voit bien mieux quand il n'y a pas de milieu. — Mais, nous objectera-t-on peut-être, lorsqu'il n'y a pas de milieu, on ne voit point. — C'est, non parce qu'il n'y a pas de milieu, mais parce que la sympathie de l'animal [universel] est alors détruite, puisqu'elle suppose que les parties de cet animal ne forment qu'un seul être. Il semble en effet que la sensation a pour condition générale que l'animal universel soit sympathique à lui-même; sans cela, comment une chose participerait-elle à la puissance d'une autre chose dont elle serait très-éloignée?

Voici encore une autre question [relative au même sujet] qui nous paraît digne d'examen : S'il existait un autre monde et un autre animal qui n'eût aucun rapport avec notre monde, si de plus il y avait à la surface du ciel un

œil qui regardât, apercevrait-il cet autre monde à une distance modérée ou bien n'aurait-il aucun rapport avec lui? Mais nous traiterons cette question plus loin [§ 8]. Maintenant, nous allons donner une nouvelle preuve que la vision n'a pas lieu parce que le milieu est affecté.

Si l'air était affecté, il éprouverait une affection matérielle, semblable à la figure imprimée sur la cire. Dans ce cas, une certaine partie de l'objet serait figurée dans une certaine partie de l'air; par conséquent, la partie de l'air qui est voisine de l'œil recevrait une partie de l'objet visible d'une grandeur égale à celle de la pupille. Or, on voit l'objet visible tout entier; tous ceux qui sont dans l'air l'aperçoivent également, soit qu'ils le considèrent de face, soit qu'ils le regardent de côté, soit même qu'ils se trouvent placés les uns derrière les autres, pourvu qu'ils ne se fassent pas obstacle les uns aux autres. Ceci prouve que chaque partie de l'air contient l'objet visible tout entier: or cela ne peut s'expliquer par une affection corporelle, mais par des lois plus relevées, propres à l'âme et à l'animal qui est partout sympathique à lui-même.

IV. Dans quel rapport la lumière qui émane de l'œil se trouve-t-elle avec la lumière qui est contiguë à l'œil et s'étend jusqu'à l'objet [§ 2]? — Elle n'a pas besoin de l'air comme milieu, à moins qu'on ne dise qu'il n'y a pas de lumière sans air; alors l'air est un milieu par accident. Quant à la lumière elle-même, c'est un milieu qui n'est pas affecté: car il n'est pas nécessaire qu'il y ait ici une affection, mais seulement un milieu; par conséquent, si la lumière n'est pas un corps, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un corps [pour servir de milieu]. On dira peut-être que la vue n'a pas besoin d'une lumière étrangère ni d'un milieu pour voir simplement, mais qu'elle en a besoin pour voir de loin. Nous examinerons plus tard [§ 6] s'il peut y avoir ou non de la lumière sans air. Considérons maintenant le premier point.

Si l'on suppose que la lumière qui est contiguë à l'œil

devienne animée, que l'âme s'y répande en quelque sorte, s'y unisse comme elle s'unit à la lumière intérieure, il n'est pas besoin d'une lumière intermédiaire pour percevoir l'objet visible. La vue ressemble au tact : elle opère dans la lumière en se transportant en quelque sorte à l'objet, sans que le milieu éprouve d'affection[1]. Examinons si c'est parce qu'il y a un intervalle, ou parce qu'il y a un corps dans l'intervalle, que la vue doit se transporter à l'objet. Si c'est parce qu'il y a un corps dans l'intervalle, en enlevant cet obstacle, la vision doit avoir lieu. Si c'est simplement parce qu'il y a un intervalle, il faut supposer que la nature de l'objet visible est inerte et tout à fait inactive. Mais cela est impossible : non-seulement le tact annonce et touche l'objet voisin, mais encore, par l'affection qu'il éprouve, il fait connaître les différences de l'objet tangible, et le perçoit même de loin, si rien ne s'y oppose : car nous percevons le feu en même temps que l'air qui nous entoure et avant que cet air ait été échauffé. Un corps solide s'échauffe plus que l'air, par conséquent il reçoit de la chaleur à travers l'air plutôt que par l'intermédiaire de l'air. Si donc l'objet visible a la puissance d'agir, et l'organe celle de pâtir, pourquoi la vue aurait-elle besoin d'un autre milieu [que la lumière], afin d'exercer sa puissance? Ce serait avoir besoin d'un obstacle. Quand la lumière du soleil nous arrive, elle n'éclaire pas l'air avant de nous éclairer nous-mêmes, elle l'éclaire en même temps que nous; avant même qu'elle approche de l'œil, tandis qu'elle est encore ailleurs, il nous arrive de voir, comme si

[1] *Voy.* encore ci-après, p. 426. Saint Augustin dit à ce sujet : « Is » [visus] se foras porrigit et per oculos emicat longius quaquaver- » sum potest lustrare quod cernimus. Unde fit ut *ibi potius videat,* » *ubi est id quod videt,* non unde erumpit ut videat... Ergo non » dubitas ibi eos [oculos] pati ubi non sunt : nam, ubi vident, ibi sen- » tiunt (ipsum enim videre, sentire est; sentire autem, pati); quare, » ubi sentiunt, ibi patiuntur; alibi autem patiuntur quam sunt; ibi » igitur patiuntur, ubi non sunt. » (*De Quantitate animæ,* 23.)

Digitized by Google

l'air n'était pas affecté ; c'est sans doute parce que le milieu n'a pas éprouvé de modification et que la lumière n'est pas encore venue s'unir à notre vue. Dans cette hypothèse [qui admet que l'air reçoit et transmet une affection] il est difficile d'expliquer pourquoi pendant la nuit nous voyons les astres et en général toute espèce de feu.

Si l'on suppose que l'âme reste en elle-même, mais qu'elle se serve de la lumière [émanée de l'œil], comme d'un bâton, pour atteindre l'objet visible, il faudra, en ce cas, que la perception très-vive ait pour cause la *résistance* éprouvée par la lumière dans sa tension[1], et que la couleur sensible, en tant qu'elle est couleur, ait elle-même la propriété de réfléchir la lumière : de cette manière, le contact s'opérera par un milieu. Mais la lumière s'est auparavant approchée de l'objet sans qu'il y eût un milieu; de cette manière, le contact opéré ensuite par un milieu produirait la connaissance par une espèce de mémoire et de raisonnement. Or il n'en est pas ainsi.

Si l'on suppose enfin que la lumière contiguë à l'objet visible soit affectée et transmette ensuite cette affection de proche en proche jusqu'à la vue, cette hypothèse est au fond la même que celle qui prétend que le milieu doit être modifié préalablement par l'objet visible, hypothèse que nous avons déjà discutée plus haut.

V. Faut-il admettre que, pour l'ouïe, l'air est d'abord mis en mouvement, puis que, ce mouvement se transmettant de proche en proche et sans altération depuis l'air qui produit le son jusqu'à l'oreille, le son arrive ainsi jusqu'au sens ? Ou bien le milieu est-il affecté ici par accident, et seulement parce qu'il est interposé, de telle sorte que, si le milieu était anéanti, une fois que le son serait produit par le choc de deux corps, nous le sentirions aussitôt ? — Il faut que l'air soit d'abord mis en mouvement, mais le milieu qui

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 411, note 1.

est interposé [entre l'air mis d'abord en mouvement et l'oreille] remplit un autre rôle. L'air paraît être ici la condition souveraine de la production du son : car, dans l'origine, le choc de deux corps ne produirait pas de son, si l'air, comprimé et frappé par leur rencontre rapide, ne transmettait de proche en proche le mouvement jusqu'à l'oreille[1]. Mais, si la production du son dépend des impulsions imprimées à l'air, il reste à expliquer les différences des voix et des sons : car, autre est le son que rend l'airain quand il est frappé par l'airain, autre le son qu'il rend quand il est frappé par un autre métal, etc. Cependant l'air est un ainsi que l'impulsion qu'il reçoit [pour produire le son], et les différences que nous considérons ne consistent pas simplement en plus et en moins. Si l'on rapporte à l'air la production de la voix et du son[2], parce que l'impulsion imprimée à l'air est sonore, nous ferons observer que l'air n'est pas la

[1] Plotin discute ici la théorie d'Aristote : « Le son en acte se produit toujours par un corps en rapport avec quelque autre corps, » et dans quelque milieu ; c'est une percussion qui le cause... On » entend le son dans l'air, on l'entend aussi dans l'eau, mais moins » distinctement. L'air n'est pas la condition souveraine du son, non » plus que l'eau ; mais il faut que ce soient des corps solides qui se » choquent entre eux, et encore qui choquent l'air. Ce choc contre » l'air a lieu lorsque l'air frappé demeure et ne se disperse pas. » Ainsi, c'est quand on le frappe vite et fort qu'il rend un son : » car il faut accélérer le mouvement du corps qui déchire la tranche » de l'air, comme si l'on frappait un tas de poussière ou une nuée » de sable emportée rapidement... Un corps sonore n'est pas autre » chose que ce qui meut l'air, un sans discontinuité jusqu'à l'ouïe ; » et l'ouïe est congénère de l'air. C'est parce que le son est dans » l'air, qu'après avoir mû le dehors il meut aussi le dedans. » (*De l'Ame*, II, 8 ; p. 217, 220 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.)

— [2] Voici ce qu'Aristote dit sur la différence de la voix et du son : « La voix est un son produit par un être animé... Le coup que l'air » aspiré par l'âme qui est dans ces parties donne contre ce qu'on » appelle l'artère, c'est la voix. Mais tout son produit par l'animal » n'est pas voix ; par exemple, on peut produire aussi un son avec » la voix comme le font ceux qui toussent. » (*Ibid.*, p. 223, 225.)

cause du son en tant qu'air : car il ne résonne qu'autant qu'il ressemble à un corps solide, demeurant en place, avant de se dilater, comme quelque chose de solide[1]. Il suffit donc ici des objets qui se choquent, et ce choc ou cette impulsion forme le son qui parvient au sens de l'ouïe. On en a une preuve dans les sons qui se produisent à l'intérieur des animaux, sans air, quand une partie est frappée par une autre : tel est le son que rendent certaines articulations, quand on les fléchit, ou certains os, quand on les choque l'un contre l'autre ou qu'on les brise ; dans ce cas, l'air n'intervient pas.

Telles sont les considérations auxquelles l'ouïe donne lieu, et qui ressemblent à celles auxquelles nous nous sommes livrés au sujet de la vue. Il faut donc dire, pour l'ouïe, que sa perception consiste, comme celle de la vue, en une affection ressentie sympathiquement dans l'animal universel.

VI. Il nous reste à examiner s'il y aurait de la lumière sans air, dans le cas où le soleil illuminerait la surface des corps et que le vide existerait dans l'intervalle qui est actuellement éclairé par accident en vertu de la place qu'il occupe [entre le soleil et les corps]. — Certes, si les autres choses étaient affectées parce que l'air serait affecté lui-même, si la lumière avait pour substance l'air dont elle serait une affection, cette affection ne saurait exister sans le sujet qui l'éprouverait. Mais [selon nous], la lumière n'est pas essentiellement propre à l'air en tant qu'air : car tous les corps ignés et brillants, entre autres les pierres précieuses, ont une couleur lumineuse. — Ce qui passe d'un corps brillant dans un autre corps existerait-il sans cet autre corps ? — Si la lumière n'est qu'une simple qualité d'une chose, comme toute qualité suppose un sujet, il faut chercher la lumière dans le corps dans lequel elle réside. Si c'est

[1] « L'air en lui-même n'a pas de son, parce qu'il est trop aisément » divisible ; mais, quand on l'empêche de se disperser, le mouve- » ment qu'il reçoit alors devient du son. » (*Ibid.*, p. 220.)

au contraire un acte produit par une autre chose, pourquoi, s'il n'y a pas de corps auprès de l'objet lumineux, s'il n'y a que le vide, la lumière n'existerait-elle pas et ne s'étendrait-elle pas aussi au-dessus [comme au-dessous, en rayonnant en tout sens]? Puisqu'elle s'étend, pourquoi ne se répandrait-elle pas sans être arrêtée? Si sa nature est de tomber, elle s'abaissera d'elle-même : car ni l'air ni aucun corps éclairé ne la fera sortir du corps éclairant et ne la forcera de s'avancer, puisqu'elle n'est pas un accident qui suppose un sujet, ni une affection qui suppose un objet affecté. Sans cela, la lumière demeurerait [dans le corps éclairé] quand l'objet dont elle émane viendrait à s'éloigner; mais elle s'éloigne avec lui; elle s'étend donc. Où s'étend-elle? Il suffit que le lieu existe [pour qu'elle s'étende]; sinon, le corps du soleil perdrait son acte, c'est-à-dire la lumière qu'il répand. S'il en est ainsi, la lumière n'est pas la qualité d'un sujet; c'est l'acte qui émane d'un sujet, mais ne passe pas dans un autre sujet[1]; seulement, si un autre sujet est présent, il éprouvera une affection. Comme la vie, qui constitue un acte de l'âme, affecte le corps s'il est présent, et n'en constitue pas moins un acte si le corps est absent, de même, la lumière constitue un acte soumis aux mêmes conditions. Ce n'est pas le ténébreux de l'air qui engendre la lumière, ni le ténébreux mêlé à la terre qui produit une lumière impure; sinon, on pourrait produire le doux en mêlant une chose à l'amer. Si donc on dit que la lumière est une *modification* (τροπή) de l'air, il faut ajouter que l'air doit être modifié lui-même par cette modification, et que le ténébreux de l'air n'est plus ténébreux après avoir subi ce changement. Quant à l'air, il reste ce qu'il était, comme s'il n'avait pas été affecté. L'affection n'appartient qu'à ce qui est affecté. La couleur n'appartient

[1] Creuzer pense que la théorie développée ici par Plotin a de l'analogie avec l'hypothèse des ondulations.

donc pas à l'air, mais subsiste en elle-même; l'air est seulement présent. En voici assez sur ce sujet.

VII. Quand l'objet dont la lumière émane vient à s'éloigner, la lumière périt-elle ou remonte-t-elle à sa source? Cette question se rattache en effet aux précédentes.

Si la lumière se trouve dans le corps éclairé de telle sorte qu'elle lui soit devenue propre, elle périt avec lui. Mais, si elle est un acte immanent (sans cela, elle entourerait l'objet dont elle émane, elle y resterait intérieurement, elle s'y accumulerait), elle ne saurait s'évanouir tant que l'objet dont elle émane continue lui-même de subsister. Si cet objet passe d'un lieu à un autre, la lumière y passe aussi, non parce qu'elle reflue sur elle-même ou change de lieu, mais parce que l'acte de l'objet lumineux existe et est présent dès que rien ne s'y oppose. Si la distance du soleil à la terre était beaucoup plus considérable qu'elle ne l'est actuellement, la lumière du soleil s'étendrait cependant jusqu'à nous, pourvu qu'il n'y eût point d'obstacle dans cet espace. D'un côté, il y a dans le corps lumineux un acte, une espèce de vie surabondante, un principe et une source d'activité; de l'autre, il y a au delà des limites du corps lumineux un second acte qui est l'image de l'acte propre à ce corps et ne s'en sépare pas. Tout être a un acte qui est son image, de telle sorte que, dès que l'être existe, son acte existe aussi, et que tant que l'être subsiste, son acte rayonne plus ou moins loin. Il est des actes faibles et obscurs, d'autres cachés, d'autres puissants qui rayonnent au loin. Quand un acte rayonne au loin, il faut admettre qu'il est là où il agit, où il exerce et manifeste sa puissance. Aussi voit-on la lumière jaillir des yeux des animaux qui les ont naturellement brillants[1]; de même, quand les animaux qui ont un feu concentré à l'intérieur viennent à ouvrir leurs paupières, ils dardent des rayons de lumière dans les té-

[1] *Voy.* Aristote, *De Generatione animalium*, V, 1.

nèbres, tandis que, dès qu'ils ferment leurs yeux, il n'y a plus de lumière au dehors. La lumière ne périt pas alors; seulement, elle ne se produit plus au dehors. Rentre-t-elle dans l'animal? Elle cesse seulement d'être au dehors : car le feu visuel ne va pas au dehors, mais au dedans. La lumière même est-elle donc au dedans? Celle-ci du moins est au dedans; mais [l'œil étant fermé], la paupière lui fait obstacle, en sorte qu'elle n'agit plus au dehors.

Ainsi, *la lumière qui émane des corps est l'acte du corps lumineux qui agit au dehors. La lumière qui se trouve dans les corps qui ont originairement une telle nature est l'essence formelle du corps originairement lumineux.* Quand un pareil corps a été mêlé à la matière, il produit la *couleur*. L'acte seul ne suffit pas pour donner la couleur; il ne produit que la *coloration*, parce qu'il est la propriété d'un sujet, qu'il en dépend, de telle sorte que rien ne peut être éloigné de ce sujet sans l'être également de son acte. *La lumière est tout à fait incorporelle*, quoiqu'elle soit l'acte d'un corps. On ne saurait donc dire proprement de la lumière qu'elle s'éloigne ou qu'elle est présente; les choses se passent d'une autre manière : *la lumière est l'essence du corps lumineux en tant qu'elle est son acte.* L'image produite dans un miroir est donc un acte de l'objet visible, lequel agit sur ce qui peut pâtir, sans laisser rien écouler de sa substance. Si l'objet est présent, l'image paraît dans le miroir : elle est en quelque sorte l'image de la couleur qui a telle figure. Si l'objet s'éloigne, le corps diaphane n'a plus ce qu'il avait quand l'objet visible agissait sur le miroir.

Il en est de même pour la première âme : son acte demeure dans le corps tant que cette âme y demeure elle-même [1].

S'il s'agit d'une force qui ne soit pas l'acte de la première

[1] L'acte de la première âme (c'est-à-dire de l'âme raisonnable) est l'âme irraisonnable. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 362-366.

âme, mais qui procède seulement de cet acte, telle que la vie que nous disons propre au corps, cette force sera-t-elle dans les mêmes conditions que la lumière mêlée aux corps? — Nous disons que la lumière est dans les corps colorés, en tant que ce qui produit la couleur est mêlé aux corps. Quant à la vie propre au corps, nous pensons que le corps la possède tant que la première âme est présente : car rien ne peut être inanimé. Quand le corps périt, et qu'il n'est plus assisté par la première âme qui lui communiquait la vie, ni par l'acte de cette âme, comment la vie demeurerait-elle dans le corps? — Quoi! cette vie a-t-elle péri? — Non : cette vie elle-même n'a pas péri (car elle n'est que l'image d'une irradiation); il faut dire seulement qu'elle n'est plus là[1].

VIII. S'il y avait un corps hors de notre monde, et qu'un œil le considérât d'ici, sans obstacle, il est douteux qu'il pût le voir, parce qu'il ne serait pas en communauté d'affection avec lui : car la communauté d'affection a pour cause la nature de l'animal un [l'unité du monde]. Puisque la communauté d'affection [la sympathie] suppose que les choses sensibles et les sens appartiennent à l'animal un, le corps placé hors du monde ne serait pas senti, à moins qu'il ne fût une partie du monde. S'il en était une partie, il pourrait être senti. S'il n'en était pas une partie, mais que par sa couleur et ses autres qualités il fût conforme à l'organe qui doit le percevoir [serait-il senti]? Non, il ne serait pas senti, si toutefois cette hypothèse [d'un corps placé hors du monde] est admissible. Mais peut-être refuserait-on d'admettre cette hypothèse en prétendant qu'il est absurde que l'œil ne voie pas la couleur placée devant lui et que les autres sens ne perçoivent pas les qualités qui sont en leur présence. Voici pourquoi cela paraît absurde : c'est que nous sommes actifs et passifs parce que nous sommes dans l'animal un et que nous en consti-

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 377-379.

tuons des parties. Y a-t-il encore quelque chose à considérer? Si ce que nous avons dit suffit, notre démonstration est terminée; sinon, il faut donner encore d'autres preuves à l'appui de ce que nous avançons.

Tout animal est sympathique à lui-même. Si ce que nous avons nommé forme un seul animal, notre démonstration suffit, et toutes choses éprouveront des affections communes en tant qu'elles constituent des parties de l'animal un. Si l'on avance qu'un corps extérieur au monde pourrait être senti à cause de sa ressemblance, nous dirons que la perception appartient à l'animal, parce que c'est l'animal qui possède la ressemblance : car son organe est semblable [à la chose perçue]; ainsi, la sensation sera la perception que l'âme aura au moyen d'organes semblables aux choses perçues. Si donc l'animal sent, non-seulement ce qui est en lui, mais encore des choses semblables à ce qui est en lui, il percevra ces choses en tant qu'il est animal, et ces choses seront perçues, non en tant qu'elles lui appartiennent, mais en tant qu'elles ressemblent à ce qui lui appartient. Il semble plutôt que les choses perçues doivent être perçues en tant qu'elles sont semblables parce que l'âme se les est rendues semblables et familières. Si donc l'âme qui se rend ces choses semblables est tout autre qu'elles, les choses qu'on suppose lui devenir semblables lui resteront tout à fait étrangères. L'absurdité de la conséquence montre qu'il y a une contradiction dans l'hypothèse : car on affirme à la fois que l'âme existe et n'existe pas, que les choses sont conformes et différentes, semblables et dissemblables. Par conséquent, puisque l'hypothèse implique contradiction, elle n'est pas admissible : car elle suppose que l'âme existe dans ce monde, par suite que le monde est et n'est pas universel, est et n'est pas autre, est et n'est pas parfait. Il faut donc abandonner l'hypothèse que nous discutons : car on ne saurait en tirer une conséquence raisonnable puisqu'elle implique contradiction.

LIVRE SIXIÈME.

DES SENS ET DE LA MÉMOIRE[1].

I. Si nous admettons que les *sensations* ne sont pas des *images imprimées à l'âme et semblables à l'empreinte d'un cachet* (τυπώσεις, ἐνσφραγίσεις)[2], nous dirons aussi, pour être conséquents avec nous-mêmes, que les *souvenirs* ne sont pas des notions ni des sensations conservées dans l'âme par la *permanence de l'empreinte*, puisque, selon nous, l'âme n'a point reçu d'empreinte dans l'origine. Ainsi, les deux questions n'en font qu'une : ou il faut admettre que la sensation consiste dans une image imprimée à l'âme, et le souvenir dans sa conservation ; ou, si l'on rejette l'une de ces deux assertions, il faut également rejeter l'autre. Puisque nous les regardons toutes deux comme fausses, nous avons à chercher comment s'opèrent les deux faits : car nous affirmons que la sensation n'est pas l'impression d'une image, ni le souvenir la permanence de cette image.

Si nous examinons d'abord le sens le plus pénétrant[3], en transportant par induction les mêmes lois aux autres sens, nous trouverons la solution de la question.

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] Cette argumentation est principalement dirigée contre les Stoïciens. *Voy.* ci-dessus, p. 122, note 2, et p. 317, note 4. — [3] Cette idée paraît empruntée à Aristote : « Comme la vue est le principal de nos sens, l'imagination » a reçu son nom de l'image que la lumière nous révèle, parce

1. De la Sensation.

En général, quand nous sentons par la vue, nous apercevons l'objet visible et nous l'atteignons par la vue dans l'endroit où il est placé devant nos yeux, comme si la perception s'opérait dans cet endroit même et que l'âme vît hors d'elle[1]. Ce fait a lieu, je pense, sans qu'aucune image se soit produite ni se produise hors de l'âme, sans que celle-ci reçoive aucune empreinte semblable à celle qu'un cachet donne à la cire. En effet, l'âme n'aurait pas besoin de regarder hors d'elle si elle possédait déjà en elle-même l'image de l'objet visible, si elle voyait par cela seul qu'elle possède l'*image* (τύπος). On calcule à quel intervalle est placé l'objet, à quelle distance il est aperçu : c'est que l'âme n'a pas en elle-même l'image de l'objet ; sinon, comme cet objet ne serait pas éloigné d'elle, l'âme ne le verrait pas placé à une grande distance. De plus, elle ne pourrait par l'image qu'elle recevrait juger de la grandeur de l'objet, déterminer même s'il a une grandeur : que cet objet soit le ciel, par exemple ; évidemment, l'image que l'âme en aurait ne saurait être aussi grande[2]. Enfin, et c'est la plus forte objection qu'on puisse faire à cette doctrine, si nous percevions seulement les images des objets que nous voyons, au lieu de voir ces objets mêmes, nous ne verrions que leurs *traces* et leurs *ombres* (ἰνδάλματα, σκιαί). Alors, les réalités seraient autres que les choses que nous voyons. Enfin, si

» qu'il n'est pas possible de voir sans lumière. » (*De l'Ame*, III, 3.) On trouve dans saint Augustin une pensée qui se rapproche plus de celle de Plotin : « Potissimum testimonio utamur oculorum. Is » enim sensus corporis maxime excellit, et est visioni mentis pro » sui generis diversitate vicinior. » (*De Trinitate*, XI, 1.)

[1] *Voy.* le passage de saint Augustin cité ci-dessus, p. 416, note 1. — [2] *Voy.* le passage de saint Augustin cité ci-après, p. 447, note 3.

l'on dit avec raison que nous ne pouvons discerner un objet placé sur notre pupille, tandis que nous le voyons s'il est éloigné, cette assertion s'applique à l'âme avec plus de vérité encore. Si nous plaçons en elle l'image de l'objet visible, elle ne verra pas l'objet qui lui donne cette image. Il faut en effet qu'il y ait deux choses, l'objet qui est vu et le sujet qui voit: par conséquent, le sujet qui voit l'objet visible doit en être distinct et le voir placé ailleurs qu'en lui-même[1]. Ainsi, l'acte de la vision a pour condition, non que l'image de l'objet soit placée dans l'âme, mais plutôt qu'elle n'y soit pas placée.

II. Si la *sensation* ne s'opère pas ainsi, comment a-t-elle lieu? L'âme peut-elle juger les choses qu'elle ne possède pas? — Sans doute: c'est le propre de la puissance, non d'éprouver, de pâtir, mais de déployer sa force, de remplir la fonction à laquelle elle est destinée. Pour que l'âme discerne l'objet visible ou l'objet sonore, il faut qu'ils ne soient point des *images* ni des *passions*, mais des *actes* relatifs aux objets qui sont naturellement de leur domaine[2]. Cependant, en ne voulant pas croire que chaque faculté puisse connaître son objet sans en recevoir une impulsion (πληγή), nous la ferions pâtir, nous ne lui ferions pas connaître l'objet placé devant elle: car c'est elle qui doit dominer l'objet au lieu d'être dominée par lui.

Il en est pour l'ouïe de même que pour la vue. L'*empreinte*

[1] « Quum igitur aliquod corpus videmus, hæc tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dignoscenda: primo, *ipsa res quam videmus*, sive lapidem, sive aliquam flammam, sive quid aliud quod videri oculis potest, quod utique jam esse poterat et antequam videretur; deinde *visio*, quæ non erat priusquam rem illam objectam sensui sentiremus; tertio, quod in ea re quæ videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est *animi intentio*. In his igitur tribus, non solum est manifesta distinctio, sed etiam discreta natura, etc. » (S. Augustin, *De Trinitate*, XI, 2.) — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 129 et p. 319.

est dans l'air : les sons consistent dans une suite de vibrations distinctes, semblables à des lettres tracées par celui qui parle. L'âme, en vertu de sa puissance et de son essence, lit les caractères figurés dans l'air quand ils se présentent à la faculté qui doit les percevoir[1].

Enfin, pour le goût et l'odorat, il faut également distinguer la *passion* et la *connaissance de la passion*, connaissance qui est la *sensation*, le *jugement de la passion*, et qui en diffère complétement[2].

Quant à la *connaissance des choses intelligibles*, elle admet encore moins une *passion*, une *empreinte*[3] : car c'est *en elle-même* que l'âme trouve les choses intelligibles, c'est *hors d'elle-même* qu'elle contemple les choses sensibles. Aussi les notions des premières sont-elles des *actes* d'une nature supérieure aux autres : ce sont les actes mêmes de l'âme, les actes produits par elle[4].

Quant à savoir si l'âme se voit elle-même comme double, se contemplant comme un autre objet en quelque sorte,

[1] Plotin semble faire ici allusion au passage suivant d'Aristote : « Le phénomène [des sensations] existe de la façon qu'existe le son » qui, après que le coup a été frappé, n'est pas encore parvenu à » l'ouïe. D'un autre côté, les altérations qu'éprouve l'articulation » des lettres dans le langage le montrent bien aussi ; on dirait » qu'elles ont à traverser un milieu : car les assistants semblent » n'avoir pas bien entendu ce qui a été dit, parce que l'air, dans le » mouvement qu'il a reçu, a eu le temps de se déformer. » (*De la Sensation*, 6; p. 79 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.) — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 123, 316. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 124. — [4] « Nemini dubium est sicut *interiorem hominem* intelligentia, » sic *exteriorem* sensu corporis præditum... Et illo ipso ordine » conditionis nostræ quo mortales atque carnales effecti sumus, fa- » cilius et quasi familiarius visibilia quam intelligibilia retractamus : » quum ista sint *exterius*, illa *interius*, et ista sensu corporis sen- » tiamus, illa mente intelligamus, nosque ipsi animi non sensibiles » simus, id est, corpora, sed intelligibiles, quoniam vita sumus ; » tamen tanta facta est in corporibus consuetudo, et ita in hæc

tandis qu'elle voit l'intelligence comme une de telle sorte que les deux choses ne fassent qu'une, c'est une question que nous traiterons ailleurs[1].

2. De la Mémoire.

III. Il nous reste maintenant à parler de la *mémoire*. Commençons par dire que nous attribuons à l'âme une puissance qui n'est pas étonnante, ou qui est étonnante si l'on veut, mais qui n'est pas incroyable : elle consiste en ce que l'âme, sans rien recevoir, perçoit cependant les choses qu'elle n'a pas[2]. C'est que l'âme est par sa nature la *raison de toutes choses* (λόγος πάντων), la raison dernière des choses intelligibles, la raison première des choses sensibles[3]. Aussi a-t-elle des relations avec toutes les deux ; elle est améliorée et vivifiée par les choses intelligibles ; mais elle est trompée par la ressemblance qu'ont les choses sensibles avec les choses intelligibles, et elle descend ici-bas comme entraînée par le charme qui la séduit[4]. Elle connaît donc également les choses intelligibles et les choses sensibles parce qu'elle occupe une position intermédiaire entre elles. On dit qu'elle pense les choses intelligibles quand elle se les rappelle en s'y appliquant[5]. Elle les connaît parce qu'elle est

» miro modo relabens foras se nostra projecit intentio, ut quum » ab incerto corporum ablata fuerit ut in spiritum multo certiore ac » stabiliore cognitione figatur, refugiat ad ista, etc. » (S. Augustin, *De Trinitate*, XI, 1.)

[1] *Voy. Enn.* V, liv. III. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 324, note 2. — [3] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXIV, t. I, p. LXVI. — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 289. — [5] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Plotinus » hanc animæ stationem mediam describit inter æterna et tem- » poralia, intelligibilia et sensibilia, illis adhærescentem, ad hæc » usque se porrigentem ; ita ut intelligibilia vel in ipsis vel in » se ipsa intelligere et conspicere possit ; et ipsa enim intelligibi- » lium naturarum ultima est, seque conspiciendo potest nonnullam

ces choses d'une certaine manière; elle les connaît, non parce qu'elle les place en elle-même, mais parce qu'elle les possède en quelque sorte, qu'elle en a l'*intuition;* parce que, étant ces choses d'une manière obscure, elle se réveille, passe de l'obscurité à la clarté, de la *puissance* à l'*acte*. Elle se comporte de la même façon pour les choses sensibles : en les rapprochant de ce qu'elle a en elle-même, elle les rend lumineuses, elle en a l'*intuition*[1], parce qu'elle possède une puissance prête [à les percevoir et] à les enfanter pour ainsi dire[2]. Quand l'âme a appliqué toute la force de son attention à un des objets qui s'offrent à elle, elle en reste longtemps affectée comme si cet objet était présent, et

» intelligibilis veritatis portionem percipere. Nihil accomodatius » dici poterat ad reminiscentiam refellendam, et tamen vel hic Plo- » tinus eamdem putide ingerit. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 145.) Ici le P. Thomassin reproche avec raison à Plotin de conserver, sans doute par complaisance pour Platon, la doctrine de la réminiscence, qui est complétement inutile dans son propre système. Ce reproche, qu'il lui adresse encore ailleurs (*Voy.* ci-dessus p. 289, note 2), est d'autant plus fondé que Plotin lui-même a démontré ci-dessus (p. 337) que la mémoire ne s'applique qu'aux choses qui passent, et qu'il suffit à l'âme de réfléchir aux intelligibles pour les concevoir.

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 234, note 3. On trouve aussi dans saint Augustin cette distinction de l'intuition sensible et de l'intuition intellectuelle : « *Visiones* enim duæ sunt, una *sentientis*, altera *cogitan-* » *tis*... Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse » naturam, ut rebus intelligibilibus, disponente Conditore, sub- » juncta sic ista videat in quadam luce incorporea, quemadmodum » oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadjacent, » cujus lucis capax eique congruens est creatus. » (*De Trinitate*, XI, 9; XII, 15.) — [2] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Ita Plotinus sine ulla novi accidentis accessione » vel discessione, atque adeo sine ulla mutatione, rerum omnium » cogitationem fieri in anima explanat : ex eo uno quod anima » omnia quodammodo sit, superiora obscurius, inferiora lucidius; » ideoque cognoscat omnia per sui ipsius vel quasi seminum in » se latentium excitationem. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 271. *Voy.* encore *ibid.*, p. 322.)

plus elle l'a considéré avec attention, plus longtemps elle le voit[1]. C'est pour cela que les enfants ont plus de mémoire : ils n'abandonnent pas vite un objet, ils y attachent longtemps leurs regards : au lieu de se laisser distraire par une foule d'objets, ils accordent leur attention uniquement à quelques-uns d'entre eux. Ceux au contraire dont la pensée et les facultés s'occupent de beaucoup de choses les parcourent en quelque sorte et ne s'y arrêtent pas.

Si la mémoire consistait à conserver des *images*[2], leur nombre ne l'affaiblirait pas; si elle les gardait renfermées en elle-même, elle n'aurait pas besoin de réfléchir pour se les rappeler, elle ne pourrait non plus se les rappeler tout à coup après les avoir oubliées[3]. L'exercice ne fait autre chose qu'accroître l'énergie et la force de la mémoire[4], comme l'exercice que nous donnons à nos pieds ou à nos mains n'a d'autre but que de nous mettre en état de faire plus facilement certaines choses qui ne sont ni dans nos pieds ni dans nos mains, mais auxquelles ces membres deviennent plus aptes par l'habitude. Pourquoi d'ailleurs ne se souvient-on pas d'une chose quand on ne l'a entendue qu'une ou deux fois ? Pourquoi, lorsqu'on l'a souvent entendue, se la rappelle-t-on

[1] « Il y a des gens qui, en une seule impression qui les émeut, » contractent une habitude plus complète que d'autres par suite » d'émotions nombreuses. Il y a aussi des choses dont nous nous » souvenons beaucoup mieux, pour les avoir vues une seule fois, » que nous ne nous souvenons de certaines autres pour les avoir » mille fois vues. » (Aristote, *De la Mémoire et de la Réminiscence*, 2; p. 124 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.) *Voy.* saint Augustin, *De Trinitate*, XI, 4. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXV, t. I, p. LXVII. *Voy.* encore ci-dessus, p. 317. — [3] « Detracta specie corporis quæ corporaliter » sentiebatur, remanet in memoria similitudo ejus, quo rursus » voluntas convertat aciem, ut inde formetur intrinsecus, sicut ex » corpore objecto sensibili sensus extrinsecus formabatur, etc. » (S. Augustin, *De Trinitate*, XI, 3.) — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 325, note 1.

longtemps, bien qu'on ne l'ait pas d'abord retenue? Ce n'est pas parce qu'on n'aurait d'abord retenu que quelques parties de l'image : car alors on se rappellerait ces parties. Au contraire, le souvenir se produit tout d'un coup à la suite de la dernière audition ou de la dernière réflexion. Ce fait montre assez qu'on ne fait qu'éveiller dans l'âme la faculté de la mémoire, que lui donner une nouvelle énergie, soit pour toutes choses en général, soit pour une en particulier[1]. La mémoire d'ailleurs ne nous rend pas seulement les choses auxquelles nous avons réfléchi; elle nous suggère encore une foule d'autres souvenirs par l'habitude qu'elle a de se servir de certains indices dont il suffit de retrouver un seul pour se rappeler le reste facilement[2] : comment peut-on expliquer ce fait autrement qu'en admettant que la faculté de la mémoire s'est fortifiée? La conservation d'images dans l'âme indiquerait plutôt de la faiblesse que de la force : car, pour recevoir plusieurs empreintes, il faut se prêter facilement à toute forme. Toute empreinte étant une passion, il s'ensuivrait que la mémoire serait proportionnée à la passivité. Or, c'est évidemment le contraire qui a lieu. Jamais un exercice, quel qu'il soit, ne rend l'être qui s'y livre plus

[1] « Memoriam a sensu voluntas avertit, quum in aliud intenta » non ei sinit inhærere præsentia. Quod animadvertere facile est, » quum sæpe coram loquentem nobis aliquem aliud cogitando non » audisse nobis videmur. Falsum est autem : audivimus enim, sed » non meminimus, subinde per aurium sensum labentibus vocibus » alienato nutu voluntatis per quem solent infigi memoriæ. » (S. Augustin, *De Trinitate*, XI, 8.) — [2] C'est l'association des idées. Plotin résume ici la théorie d'Aristote sur ce point : « Ce qui fait que » quelquefois on arrive à se souvenir au moyen des choses en » apparence les plus étrangères, c'est que l'esprit passe rapide- » ment d'une chose à une autre : par exemple, de l'idée du lait il » passe à celle du blanc, du blanc à l'air, et de l'air à l'humidité; » et au moyen de cette dernière notion, il se rappelle l'automne, » saison qui était précisément ce qu'on cherchait. » (*De la Mémoire et de la Réminiscence*, 2; p. 127 de la trad. fr.)

propre à pâtir. D'ailleurs, dans les sensations, ce n'est pas l'organe débile et impuissant par lui-même qui perçoit; ce n'est pas l'œil qui voit, par exemple, c'est la *puissance active* de l'âme. C'est pour cela que les vieillards ont à la fois des sensations et des souvenirs plus faibles. La sensation et la mémoire impliquent donc *quelque énergie*.

Puisque la sensation n'est pas l'impression d'une image dans l'âme, comment la mémoire pourrait-elle être le dépôt de choses qu'elle n'a pas reçues? — Mais, si elle est une *faculté* (δύναμις), une *disposition* (παρασκευή[1]), pourquoi ne nous rappelons-nous pas sur-le-champ ce que nous avons appris et nous faut-il quelque temps pour nous en souvenir? — C'est que nous avons besoin de nous rendre maître de notre faculté et de l'appliquer à son objet. Il en est de même pour nos autres facultés : il faut que nous les préparions à remplir leurs fonctions; tantôt elles agissent sur-le-champ, tantôt elles ont besoin de recueillir leurs forces. Souvent les mêmes hommes n'ont pas à la fois de la mémoire et de la pénétration, parce que ce n'est pas la même faculté qui est en jeu dans ces deux cas. Ainsi, l'athlète n'est pas le même que le coureur. Des dispositions différentes dominent dans chacun. D'ailleurs rien n'empêche que l'homme qui a l'âme forte et tenace ne relise en quelque sorte ce que retient sa mémoire, et que celui qui laisse échapper beaucoup de choses ne soit disposé par sa faiblesse à éprouver et à conserver des affections passives. D'ailleurs, la propriété qu'a l'âme de n'être pas étendue prouve qu'elle est une *puissance*.

En général, tous les faits qui se passent dans l'âme s'y produisent d'une manière fort différente de celle qu'imaginent les hommes qui ne les ont jamais examinés, et fort différente aussi de celle dont s'opèrent les phénomènes

[1] Sur le sens de ce mot, *Voy.* Porphyre, *Traité des Facultés de l'âme*, dans le tome I, p. XCI.

sensibles qui induisent en erreur par leur analogie[1]. De là vient que les hommes dont nous parlons croient que les sensations et les souvenirs ressemblent à des caractères inscrits sur des tablettes ou des feuilles de papier. Or, qu'ils regardent l'âme comme matérielle ou immatérielle, ils ignorent certainement les conséquences absurdes qui ressortent d'une telle opinion.

[1] S. Augustin dit de même qu'en assimilant les faits intellectuels à des phénomènes sensibles, on est nécessairement conduit à regarder l'âme comme corporelle : « Errat autem mens, quum se » istis [corporum] imaginibus tanto amore conjungit, ut etiam se » esse aliquid hujusmodi existimet, etc. » (*De Trinitate*, X, 6.)

Digitized by Google

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME[1].

I. Sommes-nous immortels ou mourons-nous tout entiers? ou bien, des deux parties qui nous composent, l'une est-elle condamnée à se dissoudre et à périr, et l'autre, qui constitue notre personne même, subsiste-t-elle perpétuellement? Voilà les questions que nous avons à résoudre ici par l'étude de notre nature.

L'homme n'est pas un être simple : il y a en lui une âme et un corps, qui est uni à cette âme, soit comme instrument, soit de quelque autre manière[2]. Voici comment il faut distinguer l'âme du corps et déterminer la nature et l'essence de chacun d'eux.

La nature du *corps* étant d'être *composé*, la raison fait comprendre qu'il ne peut durer perpétuellement, et les sens nous le montrent dissous, détruit, en proie à la corruption, parce que les éléments qui le composent retournent se joindre aux éléments de même nature, s'altèrent, se transforment, se détruisent les uns les autres, surtout quand cette masse est abandonnée de l'âme, qui seule en tient les parties unies ensemble. Un corps, fût-il pris seul, n'est pas *un*; il peut se décomposer en *forme* et

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 306.

en *matière*, principes nécessaires à la constitution de tous les corps, même de ceux qui sont simples[1]. D'ailleurs, étant étendus, les corps peuvent être coupés, divisés en parties infiniment petites et périr de cette manière[2]. Donc, si notre corps est une *partie* de nous-mêmes[3], nous ne sommes pas immortels tout entiers; s'il n'est que l'*instrument* de notre âme, comme il ne lui est donné que pour un temps, il est encore périssable de sa nature.

Quant à l'*âme*, qui est la partie principale de l'homme et qui constitue l'*homme* même[4], elle doit être avec le corps dans le rapport de la *forme* avec la *matière*, ou d'un *artisan* avec son *instrument*[5]. Dans les deux cas, l'âme est l'homme même.

II. Quelle est donc la nature de l'âme? Si elle est un *corps*, elle est décomposable, puisque tout corps est composé. Si elle n'est pas un corps, si elle a une autre nature, il faut examiner cette nature, soit de la même manière que nous avons examiné le corps, soit d'une autre façon.

I. L'AME N'EST PAS CORPORELLE.

[1° Ni une molécule matérielle, ni une agrégation de molécules matérielles ne sauraient posséder la vie et l'intelligence.][6]

Considérons d'abord de quoi se composerait ce corps qu'on nomme âme. Comme toute âme possède nécessairement la vie, et que le corps qu'on regarde comme étant l'âme doit contenir au moins deux molécules, sinon un plus grand nombre, il faut ou qu'une seule d'entre elles possède la vie, ou que toutes la possèdent ou qu'aucune ne la possède. Si une molécule seule possède la vie, seule aussi elle sera

[1] *Voy.* t. I, p. 201-203. — [2] *Voy.* t. I, p. 244. — [3] *Voy.* t. I, p. 47. — [4] *Voy.* t. I, p. 44, 47. — [5] *Voy.* ci-dessus, p. 304-306. — [6] Pour plus de clarté, nous ajoutons entre [] le sommaire de chaque preuve.

l'âme[1]. De quelle nature sera donc cette molécule qu'on suppose posséder la vie par elle-même? Sera-t-elle d'eau, d'air, de terre, ou de feu[2]? Mais ce sont là des éléments inanimés par eux-mêmes, et qui, lors même qu'ils sont animés, n'ont qu'une vie empruntée. Il n'y a cependant pas d'autre espèce de corps. Ceux même qui ont admis d'autres éléments [que l'eau, l'air, la terre et le feu] les ont cependant regardés comme des corps, et non comme des âmes; ils ne leur ont pas attribué la vie[3]. — Dira-t-on que la vie résulte de la réunion de molécules dont aucune cependant ne possède la vie par elle-même? Ce serait faire une hypothèse absurde. — Dira-t-on enfin que chaque molécule possède la vie? Alors, une seule suffit.

Ce qu'il y a de plus contraire à la raison, c'est d'avancer qu'une agrégation de molécules produit la vie, que des éléments sans intelligence engendrent l'intelligence. — Il faut, dira-t-on, que, pour produire la vie, ces éléments soient mêlés d'une certaine manière (οὐχ ὁποσοῦν κραθέντα). — Alors, il doit y avoir un principe qui produise l'ordre et soit la cause de la *mixtion* (κρᾶσις)[4], et ce principe seul mérite d'être regardé comme l'âme. Il n'existerait pas de

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 197. — [2] Ce que Plotin dit dans le § 2 parait s'appliquer aux philosophes de l'école d'Ionie : « Selon Anaximène, Archélaüs, » Diogène, l'âme est *d'air*, ἀερώδης ; selon Hippon, *d'eau*, ἐξ » ὕδατος ; selon Héraclite, *d'une nature lumineuse*, φωτοειδής. » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 797, éd. Heeren.) *Voy.* aussi Aristote, *De l'Ame*, I, 2. — [3] Plotin parait faire ici allusion aux principes mathématiques des Pythagoriciens. — [4] Le mot κρᾶσις signifie *mixtion* (t. I, p. 243), *tempérament*. Il est possible que Plotin ait ici en vue non-seulement les philosophes ioniens, mais encore Hippocrate et Galien, selon lesquels *l'âme est tel tempérament du corps*, τοιάδε κρᾶσις τοῦ σώματος (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. II). *Voy.* sur ce sujet le discours du médecin Éryximaque dans le *Banquet* de Platon. *Voy.* encore ci-après, dans l'Appendice, les fragments de Jamblique : *De l'Ame*, § 2.

corps simples, à plus forte raison de corps composés, s'il n'y avait une âme dans l'univers : car c'est la raison [séminale] qui, en s'ajoutant à la matière, produit le corps[1]. Or, d'où procède la raison, si ce n'est d'une âme?

III. [2° Une agrégation d'atomes ne pourrait former un tout qui fût un et sympathique à lui-même.]

Soutiendra-t-on qu'il n'en est pas ainsi, que des *atomes* ou des indivisibles constituent l'âme par leur union[2]? Pour réfuter cette erreur, il faut examiner en quoi consistent la *sympathie* (ou la *communauté d'affection*, ὁμοιοπαθεία)[3] et la *juxtaposition* (παράθεσις)[4]. D'un côté, une agrégation de molécules corporelles qui sont incapables d'être unies et qui ne sentent pas ne peut former un tout qui soit un et sympathique; or l'âme est sympathique à elle-même. D'un autre côté, comment avec des atomes [qui seraient juxtaposés] constituer un corps, une étendue?

[3° Tout corps est composé d'une matière et d'une forme, tandis que l'âme est une substance simple.]

[1] *Voy. Enn.* II, liv. VII, § 3; t. I, p. 249. — [2] Ici Plotin combat la doctrine de Leucippe, de Démocrite et d'Épicure : « Selon » Leucippe, l'âme est de feu (ἐκ πυρός); selon Démocrite, c'est » un mélange igné (πυρῶδες σύγκριμα) des principes qui ne peu- » vent être connus que par la raison [c'est-à-dire des *atomes*], qui » ont une forme ronde et une nature ignée : d'où résulte que » l'âme est un corps. Épicure a dit que l'âme est un mélange » de quatre choses, d'un certain feu, d'un certain air, d'un » certain esprit (ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ » πνευματικοῦ), et d'une quatrième chose sans nom (ἐκ τετάρτου » τινὸς ἀκατονομαστοῦ), qui était pour lui la puissance sensitive : » l'esprit engendre en nous le mouvement; l'air, le repos; le feu, » la chaleur sensible du corps; et la quatrième chose sans nom, la » sensation, puisque la sensation n'existe dans aucun des élé- » ments. » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 797, éd. Hécren.) — [3] Pour Plotin, comme pour les Stoïciens, la *communauté d'affection* entre les parties diverses d'un même corps est le caractère distinctif de l'être vivant. *Voy.* t. I, p. 173. — [4] *Voy.* t. I, p. 243.

Si l'on prend un corps simple, on ne prétendra pas sans doute que sa matière possède la vie par elle-même (car la matière n'a pas de qualité[1]); c'est donc sa forme qui lui donne la vie. Si la forme est une essence, l'âme ne sera pas à la fois la matière et la forme; elle sera seulement ou la matière ou la forme. Elle ne sera donc pas le corps, puisque le corps n'est pas constitué par la matière seule, comme nous le démontrerons encore par l'analyse [si l'on nie cette vérité].

[4° L'âme n'est pas une simple manière d'être de la matière, parce que la matière ne saurait se donner elle-même une forme.]

Dira-t-on que cette forme n'est pas une essence, mais une simple *manière d'être de la matière* (πάθημα τῆς ὕλης[2])? D'où sont venues alors à la matière cette manière d'être et la vie qui l'anime? Ce n'est certes pas la matière qui se donne elle-même une forme et une âme. Il faut donc que ce qui donne la vie à la matière ou à un corps quelconque soit un principe étranger et supérieur à la nature corporelle.

[5° Aucun corps ne subsisterait sans la puissance de l'Ame universelle.]

D'ailleurs, aucun corps ne subsisterait sans la puissance de l'Ame [universelle][3]. En effet, tout corps est dans un écoulement et un mouvement perpétuel[4], et le monde périrait bientôt s'il ne contenait que des corps, donnât-on à l'un d'eux le nom d'Ame : car cette Ame, étant composée de la même matière que les autres corps, éprouverait le même sort qu'eux ; ou plutôt, il n'y aurait pas même de corps,

[1] *Voy.* t. I, p. 205. — [2] *Voy.* ci-après, § 8, p. 460. — [3] Cette démonstration est empruntée à Ammonius et à Numénius. *Voy.* t. I, p. xciv, c. — [4] « Héraclite dit que tout passe, que rien ne subsiste, et, comparant au cours d'un fleuve les choses de ce monde : » Jamais, dit-il, vous ne pourrez entrer deux fois dans le même » fleuve. » (Platon, *Cratyle;* t. XI, p. 54 de la trad. de M. Cousin.)

tout resterait à l'état d'une matière informe, puisqu'il n'y aurait pas de principe pour la façonner. Que dis-je? il n'existerait même pas de matière, et l'univers s'abîmerait dans le néant, si le soin d'en tenir les parties unies ensemble était confié à un corps qui n'aurait de l'Ame que le nom, à de l'*air* par exemple, à un *souffle* sans cohésion[1], lequel n'est point *un* par lui-même. Tous les corps étant divisibles, si l'univers dépendait d'un corps, ne serait-il pas privé d'intelligence et abandonné au hasard? Comment, en effet, y aurait-il de l'ordre dans un souffle qui a lui-même besoin que l'Ame lui donne de l'ordre? Comment y aurait-il dans ce souffle une raison, une intelligence? Dès que l'Ame existe, tous les éléments servent à constituer le corps du monde et celui de chaque animal, parce que toutes les forces diverses concourent ensemble à la fin du Tout; ôtez l'Ame, il n'y a plus d'ordre, il n'existe même plus rien[2].

[1] « Animum autem alii [dixerunt] *animam*, ut fere nostri; ipsum » declarat nomen: nam et *agere animam* et *efflare* dicimus, et » *animosos*, et *bene animatos*, et *ex animi sententia;* ipse autem » *animus* ab *anima* dictus est. » (Cicéron, *Tusculanes*, I, 9.) — [2] Saint Augustin a reproduit le fond de cette argumentation: « Si, » quod vere dicitur, factum est corpus, aliquo faciente factum est, » nec eo inferiore: neque enim esset potens ad dandum ei quod » faceret, quidquid illud est, quod est id quod faciebat. Sed ne » pari quidem: oportet enim facientem melius aliquid adhibere ad » faciendum, quam est id quod facit. Nam de gignente non absurde » dicitur hoc eum esse quod est illud quod ab eo gignitur. *Univer-* » *sum* igitur *corpus ab aliqua vi et natura potentiore atque me-* » *liore factum est, non utique corporea:* nam si corpus a corpore » factum est, non potuit universum fieri; verissimum est enim quod » in exordio ratiocinationis hujus posuimus, nullam rem a se posse » fieri. *Hæc* autem *vis et natura incorporea effectrix corporis uni-* » *versi præsente potentia tenet universum:* non enim fecit atque » discessit, effectumque deseruit. Ea quippe substantia quæ corpus » non est, neque, ut ita dicam, localiter movetur, ut ab ea substantia » quæ locum obtinet separari queat, et illa effectoria vis vacare » non potest, quin id quod ab ea factum est tueatur, et specie

IV. [6° Si l'âme est autre chose que la simple matière, elle doit constituer une forme substantielle.]

Ceux qui admettent que l'âme est un corps sont, par la force même de la vérité, contraints de reconnaître qu'avant les corps et au-dessus d'eux il existe une forme propre à l'âme : car ils admettent l'existence d'un *esprit intelligent*, d'un *feu intellectuel* (πνεῦμα ἐννοῦν, πῦρ νοερόν)[1]. D'après eux, il semble qu'il ne peut y avoir dans l'ordre des êtres une nature supérieure sans *esprit* ni *feu*, et que l'âme ait besoin en quelque sorte d'un lieu où elle soit *édifiée;* ce sont au contraire les corps seuls qui ont besoin d'être édifiés sur quelque chose, et dans le fait, *ils sont édifiés sur les puissances de l'âme* (ἐν ψυχῆς δυνάμεσι ἱδρύσθαι)[2]. Si l'on croit que l'âme et la vie ne sont qu'un *esprit* (πνεῦμα), pourquoi ajouter d'*un certain caractère* (τό πως ἔχον)[3], mot banal auquel on a recours quand on est forcé d'admettre une nature active supérieure à celle des corps? Si tout *esprit* n'est pas une âme, puisqu'il y a des milliers d'*esprits* qui sont inanimés, si celui-là seul est une âme dans lequel on trouve *un certain caractère*, ce *certain*

» carere non sinat, qua est in quantumcunque est. Quod enim per » se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit : » et non possumus dicere id accepisse corpus quum factum est ut » seipso jam contentum esse posset, etiamsi a Conditore desererе- » tur. » (*De Immortalitate animæ*, 8.)

[1] Plotin combat ici les Stoïciens qui professaient la même doctrine qu'Héraclite sur la nature de l'âme : « Selon les Stoïciens, l'âme est » un *esprit intelligent et chaud*, πνεῦμα νοερὸν, θερμόν (Stobée, *Eclo-* » *gæ physicæ*, p. 797, éd. Heeren). » Cicéron dit aussi, dans son traité *De Natura deorum* (III, 14) : « Omnia vestri, Balbe, solent ad » *igneam vim* referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes. » — [2] *Voy.* t. I, p. 360, note 3. — [3] Plotin dit ailleurs que, pour les Stoïciens, tous les êtres, Dieu même, ne sont que la *matière modifiée*, ὕλη πως ἔχουσα (t. I, p. 195-196). L'expression τό πως ἔχον peut s'appliquer aussi à d'autres doctrines, notamment à celle de Dicéarque et d'Aristoxène (*Voy.* ci-après, p. 461, note 1).

caractère et cette *manière d'être* (σχέσις) seront une chose réelle ou ne seront rien. S'ils ne sont rien, il n'y aura de réel que l'*esprit*, et cette *manière d'être* dont on parle n'est qu'un mot; par conséquent, dans ce système, rien n'existe véritablement que la matière : Dieu, l'âme et toutes les autres choses ne sont qu'un mot; le corps seul subsiste réellement. Si, au contraire, cette *manière d'être* est quelque chose de réel, si elle est autre chose que le substratum ou la matière, si elle réside dans la matière sans être matérielle ni composée de matière, ce sera alors une nature autre que le corps, une *raison*[1].

[7° Le corps exerce une action uniforme, tandis que l'âme exerce une action très-diverse.]

L'impossibilité qu'il y a que l'âme soit un corps se démontre encore par les considérations suivantes. Un corps est chaud ou froid, dur ou mou, liquide ou solide, noir ou blanc, enfin possède des qualités qui diffèrent selon sa nature. S'il est seulement chaud ou froid, léger ou lourd, blanc ou noir, il communique son unique qualité à ce qui l'approche : car le feu ne saurait refroidir, ni la glace échauffer. Cependant, l'âme produit non-seulement des effets différents dans des animaux différents, mais encore des effets contraires dans le même être : elle rend certaines choses solides, denses, noires, légères, et certaines autres liquides, rares, blanches, pesantes. Elle ne devrait produire qu'un seul effet selon la différente qualité du corps et selon sa couleur; cependant, elle exerce une action très-diverse.

V. [8° Le corps n'a qu'une seule manière de se mouvoir, tandis que l'âme a des mouvements différents.]

Si l'âme est un corps, comment se fait-il qu'elle ait des mouvements différents au lieu d'un seul, puisqu'un corps n'a qu'une seule manière de se mouvoir? Explique-

[1] Sur le sens donné ici à ce mot, *Voy.* t. I, p. 240, note 2.

ra-t-on ces mouvements par des déterminations volontaires et par des raisons [séminales]? Fort bien. Mais ni la détermination volontaire, ni ces raisons, qui diffèrent entre elles, ne peuvent appartenir à un corps un et simple; un tel corps ne participe à telle ou telle raison que par le principe qui l'a rendu chaud ou froid.

[9° L'âme, étant toujours identique, ne peut, comme le fait le corps, perdre des parties ni s'en adjoindre.]

D'où le corps pourrait-il tenir la faculté de faire croître les organes dans un temps déterminé et dans des proportions fixes? Sa fonction est de croître, non de faire croître, à moins qu'on ne comprenne dans sa masse matérielle le principe de la croissance. Si l'âme qui fait croître le corps était elle-même un corps, elle devrait, en s'unissant à des molécules de même nature qu'elle, prendre une croissance proportionnée à celle des organes. Dans ce cas, les molécules qui viendront s'ajouter à l'âme seront animées ou inanimées : si elles sont animées, comment le seront-elles devenues, de qui ont-elles reçu ce caractère? Si elles ne le sont pas, comment le deviendront-elles, comment pourra s'établir l'accord entre elles et la première âme? Comment ne formeront-elles avec elle qu'une seule unité et s'accorderont-elles avec elle? Ne constitueront-elles pas une âme qui restera étrangère à la première, qui n'en possédera pas les connaissances? Cette agrégation de molécules qu'on nomme ainsi âme ressemblera à l'agrégation de molécules qui forme notre corps. Elle perdra des parties, elle s'en adjoindra de nouvelles; elle ne sera pas identique[1]. Mais

[1] Saint Augustin démontre d'une manière analogue que l'âme ne peut s'accroître ni diminuer matériellement : « Recte dicitur anima » discendo quasi *crescere*, et contra *minui* dediscendo, sed *trans-* » *lato verbo*, ut supra ostendimus. Tamen *illud cavendum est ne* » *quasi spatium loci majus occupare videatur*, dum dicitur cres- » cere; sed majorem quamdam vim peritior quam imperitior ha- » bere ad agendum, etc. » (*De Quantitate animæ*, 19.)

alors comment nous souvenir, comment connaître nos facultés propres, si nous n'avons pas une âme identique?

[10° L'âme, étant une et simple, est tout entière partout et a des parties dont chacune est identique au tout; il n'en est pas de même du corps.]

Si l'âme est un corps, tout corps étant divisible de sa nature, elle aura des parties qui ne seront pas identiques au tout. Si donc l'âme a une grandeur déterminée dont elle ne puisse rien perdre sans cesser d'être une âme, en perdant de ses parties, elle changera de nature, comme cela arrive à toute quantité[1]. Si un corps, en perdant de sa grandeur, reste identique cependant sous le rapport de la qualité, il n'en devient pas moins autre qu'il n'était sous le rapport de la quantité, et il ne reste identique que sous le rapport de la qualité, qui diffère de la quantité. Que répondront ceux qui prétendent que l'âme est un corps? Diront-ils que, dans le même corps, chaque partie possède la même qualité que l'âme totale et qu'il en est de même de la partie d'une partie? Alors la quantité n'est plus essentielle à la nature de l'âme; cependant on supposait d'abord que l'âme avait besoin de posséder une grandeur déterminée. De plus, l'âme est tout entière partout; or, il est impossible qu'un corps soit tout entier en plusieurs lieux à la fois, qu'il ait des parties identiques au tout[2]. Refuse-t-on le nom

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 197. — [2] Saint Augustin a reproduit cet argument dans plusieurs de ses écrits. Voici comment il s'exprime à ce sujet dans sa Lettre CLXVI (*De Origine animæ hominis*, § 2) : « Si corpus » non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, » altitudine ita sistitur vel movetur, ut majore sui parte majorem » locum occupet et breviore breviorem, minusque sit in parte quam » in toto, non est corpus anima. Per totum quippe corpus, quod » animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione por- » rigitur. Nam *per omnes ejus particulas tota simul adest*, nec » minor in minoribus et in majoribus major, sed alicubi intentius,

d'âme à chaque partie? on compose alors l'âme de parties inanimées. Enfin, si l'âme est une grandeur déterminée, elle ne peut ni augmenter ni diminuer sans cesser d'être une âme; il arrive cependant que d'une seule conception et d'une seule semence naissent deux êtres ou même un plus grand nombre, comme on le voit dans certains animaux chez lesquels la semence se divise[1] : en ce cas, chaque partie est identique au tout. Ce fait ne démontre-t-il pas, pour peu qu'on l'étudie avec attention, que le principe où la partie est identique au tout est essentiellement supérieur à la quantité, n'a nécessairement aucune espèce de quantité. C'est à cette condition seule que l'âme peut demeurer identique quand le corps perd de sa quantité, parce qu'elle n'a besoin d'aucune masse, d'aucune quantité, que son essence est d'une tout autre nature. L'âme et les raisons [séminales] n'ont donc pas d'étendue.

VI. [11° Le corps ne saurait posséder ni la sensation, ni la pensée, ni la vertu.]

Si l'âme était un corps, elle ne posséderait ni la sensation, ni la pensée, ni la science, ni la vertu, ni aucune des perfections qui l'embellissent[2]. En voici la démonstration.

[Impossibilité pour le corps de sentir.]

Le sujet qui perçoit un objet sensible doit être lui-même *un*, et saisir cet objet dans sa totalité par une seule et même puissance. C'est ce qui arrive quand nous percevons par plusieurs organes plusieurs qualités d'un seul objet, ou que, par un seul organe, nous embrassons dans son ensemble un objet complexe, un visage par exemple : il n'y a pas un principe qui voie le nez, un autre qui voie les yeux; c'est

» alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est. » *Voy.* encore ci-dessus, p. 255, note 2.

[1] *Voy. Enn.* V, liv. VII, § 3. — [2] Ce passage est cité par le P. Thomassin, dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 197.

le même principe (ταὐτὸν) qui embrasse tout à la fois. Sans doute, une impression sensible nous vient par les yeux, une autre par les oreilles ; mais il faut qu'elles aboutissent toutes deux à un *principe un* (ἕν τι). Comment, en effet, prononcer sur la différence des impressions sensibles, si elles ne convergent toutes ensemble vers le même principe ? Ce principe est comme un centre, et les sensations particulières comme des lignes qui de la circonférence se dirigeraient vers ce centre. Ce principe central est essentiellement *un*. S'il était divisible et que les impressions sensibles se rendissent à deux points éloignés l'un de l'autre comme le sont les extrémités d'une même ligne, ou elles concourraient encore vers un seul et même point, vers le milieu par exemple, ou bien une partie sentirait une chose, une autre partie une autre chose ; ce serait absolument comme si, placés tous deux en présence d'un même objet, d'un visage, par exemple, je sentais telle chose et que vous sentissiez telle autre[1]. Il faut donc

[1] Cette démonstration est empruntée à Aristote : « Chacun des » sens s'applique à son sujet sensible, et chaque sens est dans » l'organe en tant que cet organe est spécial... Mais puisque nous » jugeons le blanc et le doux, et chacune des choses sensibles, par » rapport à toutes les autres, comment sentons-nous aussi que les » choses diffèrent ? Nécessairement, c'est par un sens, puisque ce » sont des choses sensibles. Cela nous fait bien voir encore que la » chair n'est pas l'organe extrême de la sensation : car alors il fau- » drait nécessairement que ce qui juge jugeât en touchant l'objet » lui-même. Mais des sens séparés ne peuvent pas davantage juger » que le doux est autre que le blanc. Loin de là, il faut que ces deux » qualités apparaissent en toute évidence à un seul et unique sens. » *Ce serait absolument comme lorsque je sens telle chose et que vous* » *sentez telle autre ;* il est alors tout à fait clair que ces choses » sont différentes l'une de l'autre. Mais il faut ici que ce soit un être » unique qui dise qu'il y a différence, et qui dise que le doux est » différent du blanc. Et c'est parce que le même être le dit que, de » même qu'il le dit, il le pense et le sent. » (*De l'Ame*, III, 2 ; p. 269 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.) Sur l'unité du principe sentant, *Voy.* encore ci-dessus, p. 269-270.

admettre que les sensations viennent aboutir à un même principe, comme les faits le démontrent : ainsi, les images visibles se resserrent dans la pupille ; sans cela comment verrions-nous par elle les plus grands objets[1]? Donc, à plus forte raison, les sensations qui viennent aboutir au *principe dirigeant* (τὸ ἡγεμονοῦν)[2] doivent ressembler à des intuitions indivisibles et être perçues par un principe indivisible. Si celui-ci était étendu, il pourrait se diviser comme l'objet sensible : chacune de ses parties percevrait ainsi une des parties de l'objet sensible, et rien en nous ne saisirait l'objet dans sa totalité. Il faut donc que le sujet qui perçoit soit tout entier *un* ; sinon, comment se diviserait-il ? On ne saurait le faire en quelque sorte coïncider avec l'objet sensible (comme deux figures égales posées l'une sur l'autre), parce que le principe dirigeant n'a pas une étendue égale à celle de l'objet sensible[3]. Comment donc opérera-t-on la division ? Veut-on qu'il y ait dans le sujet qui sent autant

[1] « Quum autem oculi medium, quæ pupilla dicitur, nihil aliud » sit quam quoddam punctum oculi, in quo tamen tanta vis est » ut eo dimidium cœlum, cujus ineffabile spatium est, ex aliquo » eminenti loco cerni collustrarique possit, non abhorret a vero » animum carere omni corporea magnitudine, quæ tribus illis dif- » ferentiis consummatur, quamvis corporum magnitudines quasli- » bet imaginari queat. » (S. Augustin, *De Quantitate animæ*, 14.) — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 258. — [3] Saint Augustin se sert du même argument pour prouver que l'âme n'a point d'étendue : « Cur ergo, » quum tam parvo spatio sit anima quam corpus est ejus, tam ma- » gnæ in ea possunt exprimi imagines, ut et urbes, et latitudo ter- » rarum, et quæque alia ingentia apud se possit imaginari ? Volo » enim cogites paulo diligentius quanta et quam multa memoria » nostra contineat, quæ utique anima continentur. Quis ergo fun- » dus est, quis sinus, quæ immensitas quæ possit hæc capere, » quum eam tantam quantum corpus est superior ratio docuisse » videatur, etc. ? » (*De Quantitate animæ*, 5.) *Voy.* aussi le traité *De l'Ame et de son origine* (IV, 27), traité que saint Augustin a composé pour réfuter un certain Vincentius Victor, qui soutenait, comme le faisaient les Stoïciens, que l'âme est un corps.

de parties qu'il y en a dans l'objet sensible ? Chaque partie de l'âme sentira-t-elle à son tour par ses propres parties, ou bien les parties des parties ne sentiront-elles pas ? Cela n'est pas admissible. Si, d'un autre côté, chaque partie sent l'objet tout entier, toute grandeur étant divisible à l'infini, il en résulte que, pour un même objet, il y aura une infinité de sensations dans chaque partie de l'âme, et à plus forte raison, une infinité d'images dans le principe qui nous dirige. [Or, il n'en est rien.]

En outre, si le principe qui sent était corporel, il ne pourrait sentir qu'autant que les objets extérieurs produiraient dans le sang ou dans l'air une *empreinte* semblable à celle qu'un cachet fait sur la cire[1]. S'ils imprimaient leur image dans des substances humides, comme on le suppose sans doute, ces empreintes se confondraient comme des images dans l'eau, et il n'y aurait pas de mémoire. Si ces empreintes persistaient, ou bien elles feraient obstacle à celles qui viendraient ensuite, et il n'y aurait plus de sensation; ou bien elles seraient effacées par les nouvelles, et il n'y aurait plus de souvenir. Si donc l'âme est capable de se rappeler les sensations antérieures, d'en avoir de nouvelles, auxquelles les précédentes ne fassent pas obstacle, c'est qu'elle n'est pas corporelle.

VII. On peut faire les mêmes réflexions au sujet de la douleur et du sentiment qu'on en a. Quand on dit qu'un homme a mal au doigt, on reconnaît sans doute que le siége de la douleur est dans le doigt, et que le sentiment de la douleur est éprouvé par le *principe dirigeant*. Ainsi, quand une partie de l'*esprit* souffre, cette souffrance est sentie par le principe dirigeant et partagée par l'âme tout entière[2]. Comment expliquer cette sympathie ? par la *trans-*

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 424, note 2. — [2] Toute l'argumentation de Plotin roule sur la définition que les Stoïciens donnaient des sens : « Les sens sont des *esprits tendus du principe dirigeant aux*

mission de proche en proche (διαδόσει), dira-t-on : l'impression sensible est éprouvée d'abord par la partie de l'*esprit animal* qui est dans le doigt, puis transmise à la partie voisine et ainsi de suite jusqu'à ce qu'elle parvienne au principe dirigeant. Nécessairement, si la douleur est sentie par la première partie qui l'éprouve, elle le sera aussi par la seconde à laquelle elle sera transmise, puis par la troisième, et ainsi de suite, en sorte qu'une seule douleur causera un nombre infini de sensations ; enfin, le principe dirigeant percevra toutes ces sensations et de plus sa propre sensation après toutes les autres. A dire vrai, chacune de ces sensations ne fera pas connaître la souffrance du doigt, mais la souffrance d'une des parties intermédiaires : la seconde sensation, par exemple, fera connaître la souffrance de la main ; la troisième, celle du bras, et ainsi de suite; il y aura donc une infinité de sensations. Quant au principe dirigeant, il ne sentira pas la douleur du doigt, mais sa propre douleur ; il ne connaîtra que celle-là, et il ne s'inquiétera pas du reste, parce qu'il ignorera la douleur éprouvée par le doigt. Donc, il n'est pas possible que la sensation ait lieu par transmission de proche en proche, ni qu'une partie du corps connaisse la souffrance éprouvée par une autre partie : car le corps a de l'étendue, et, dans toute étendue, les parties sont étrangères les unes aux autres[1]. Par conséquent, le principe qui sent doit être

» *différents organes*, πνεύματα ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα. » (Plutarque, *De Placitis philosophorum*, III, 8.) C'est à cette définition que se rattache l'idée de la *transmission de proche en proche*, διάδοσις, dont il a été déjà question ci-dessus, p. 258.

[1] La conclusion de Plotin est juste l'opposé de celle de Cléanthe : « Cléanthe disait : L'incorporel ne partage pas les affections du corps » (οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει τῷ σώματι), et réciproquement. Le corps » seul partage les affections du corps. Or, l'âme partage les affections » du corps lorsqu'il est malade ou blessé ; de même, le corps partage les affections de l'âme : car il rougit lorsqu'elle éprouve de

partout identique à lui-même[1]; or, de tous les êtres, le corps est la substance à laquelle cette identité peut le moins convenir.

VIII. [Impossibilité pour le corps de penser.]

[A[2]] L'âme ne saurait non plus penser si elle était un corps, de quelque sorte que ce fût. En voici la démonstration.

Pour l'âme, *sentir*, c'est *percevoir les objets sensibles en se servant du corps*[3]; *penser* ne peut donc également consister à *percevoir au moyen du corps*[4]; sinon, sentir et penser ne seraient qu'une seule et même chose. Ainsi, penser doit consister à *percevoir sans le secours du corps*[5]; donc, à plus forte raison, le principe pensant doit n'être

» la honte et il pâlit lorsqu'elle éprouve de la crainte; l'âme est » donc un corps. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. II; p. 35 de la trad. de M. Thibault.)

[1] Voici comment saint Augustin résume cette argumentation : « In omnibus [particulis corporis] et in singulis tota [anima] est. » Neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, ta- » men tota sentit. Nam, quum exiguo puncto in carne viva aliquid » tangitur, quamvis locus ille non solum corporis totius non » sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non la- » tet; *neque id quod sentitur per corporis cuncta discurrit*, sed » ibi tantum sentitur ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit » quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est ubi fit, neque ut » tota ibi sit, cetera deserit? etc. » (S. Augustin, Lettre CLXVI, *De Origine animæ hominis*, § 2.) *Voy.* encore ci-dessus, p. 257, note 2. — [2] On ne trouve dans les traductions de Ficin et de Taylor que la partie du § 8 qui est désignée ici par la lettre A. *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [3] τὸ αἰσθάνεσθαί ἐστι τῷ σώματι προσχρωμένην τὴν ψυχὴν ἀντιλαμβάνεσθαί τῶν αἰσθητῶν. *Voy.* ci-dessus, p. 364. — [4] τὸ διὰ σώματος καταλαμβάνειν. C'était l'expression employée par Zénon. Pour les Stoïciens, l'acte principal de l'intelligence était la *vision compréhensive*, φαντασίᾳ καταληπτικῇ. *Voy.* M. Ravaisson, *Du Stoïcisme* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 32, 34.) — [5] τὸ νοεῖν ἐστι τὸ ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι. C'est une définition empruntée à Aristote. *Voy.* notre tome I, p. 344.

pas corporel. Puisque c'est la sensation qui saisit les objets sensibles, ce doit être de même la pensée (ou l'*intellection*, νόησις) qui saisit les objets intelligibles. Si on le nie, on admettra du moins que nous pensons certains intelligibles, que nous percevons des objets sans étendue. Comment une substance étendue penserait-elle ce qui n'a nulle étendue? une substance divisible, l'indivisible? Sera-ce par une partie indivisible? Dans ce cas, le sujet pensant ne sera pas corporel: car il n'est pas besoin que le sujet soit tout entier en contact avec l'objet; il suffit qu'il l'atteigne par une de ses parties[1]. Si donc on nous accorde comme reconnue cette vérité, que les pensées les plus élevées ont des objets tout à fait incorporels, il faut, pour les connaître, que le principe pensant soit ou devienne lui-même indépendant du corps[2]. Dira-t-on que la pensée a pour objet les formes

[1] Plotin se sert ici contre les Stoïciens de l'argumentation même d'Aristote contre Platon: « Si l'intelligence était une grandeur, » comment penserait-elle? Penserait-elle tout entière ou par une » de ses parties? Et ses parties auraient-elles de la grandeur ou » seraient-elles réduites à un point, si toutefois on peut donner le » nom de partie à un point? Si elles sont réduites à être des points, » comme les points sont infinis, il est évident que l'intelligence ne » pourra jamais les parcourir; et si elles ont de la grandeur, l'in- » telligence pensera la même chose fort souvent, ou plutôt un » nombre infini de fois. Mais, pour penser, il semble qu'il suffise de » toucher une seule fois. S'il suffit à l'intelligence, pour comprendre » les choses, de les toucher par l'une de ses parties, à quoi bon » alors la faire mouvoir en cercle, ou même lui donner absolument » aucune grandeur? » (*De l'Ame*, I, 3; p. 129 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.) — [2] *Voy.* le passage d'Aristote cité dans le tome I, p. 346, et le fragment d'Ammonius traduit dans le tome I, p. XCVI. Saint Augustin oppose le même argument à Vincentius Victor: « Per hoc non habet [anima] ubi capiat imaginem Dei, manente in se » ista imagine corporis; nisi quemadmodum nummus, ut dixi, aliter » ex inferiore, aliter ex parte superiore formetur. Ad ista te ab- » surda, quando de anima cogitas, carnalis cogitatio corporum, » velis nolisne, compellit. Sed Deus, ut etiam ipse rectissime con-

inhérentes à la matière? Alors, on est encore obligé d'avouer que ces formes ne peuvent être pensées que quand elles sont séparées de la matière par l'intelligence[1]. Ce n'est pas avec cette masse charnelle, ni en général avec la matière que l'homme opère l'abstraction du triangle, du cercle, de la ligne, du point. L'âme doit donc, pour y arriver, se séparer elle-même du corps, par conséquent n'être pas un corps[2].

[Impossibilité pour le corps de posséder la vertu.]

La Beauté, la Justice n'ont pas non plus d'étendue, je pense; il doit en être de même de leur conception. Ces choses ne peuvent être saisies et gardées que par la partie indivisible de l'âme. Si celle-ci était corporelle, où existeraient les vertus, la prudence, la justice, le courage? [B[3]] Ces vertus ne seraient plus qu'une certaine disposition de l'*esprit* ou du *sang*[4]: le courage et la tempérance, par

» fiteris, non est corpus : quomodo igitur capiat ejus imaginem » corpus? » (*De Anima et ejus origine*, IV, 14,)

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité dans le tome I, p. 345. — [2] *Voy.* saint Augustin (*De Trinitate*, X, 10) : « Sed quoniam de natura » mentis agitur, removeamus a cogitatione nostra omnes notitias » quæ capiuntur extrinsecus per sensus corporis, etc. » *Voy.* encore ci-après, p. 461, note 1. — [3] Tout le morceau qui est désigné par la lettre B, et qui commence à cette phrase : « Ces vertus ne se- » raient plus qu'une certaine disposition de l'*esprit* et du *sang;* » jusqu'au morceau sur l'*entéléchie*, désigné par la lettre C, est tiré d'Eusèbe (*Préparation évangélique*, XV, 22) et se rattache parfaitement à ce qui précède. Quant au morceau sur l'*entéléchie* désigné par la lettre C, il est tiré d'un autre passage d'Eusèbe (*ibid.*, XV, 10). C'est à la dernière ligne de ce morceau qu'appartiennent les mots σωζομένον καθ' ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ, que Creuzer veut à tort placer à la fin du § 14. *Voy.*, à la fin du volume, les *Éclaircissements* sur ce livre. — [4] πνεῦμά τι ἢ αἷμά τι : « D'autres, comme Critias, ont soutenu que » l'âme est du sang, supposant que le propre de l'âme est de sen- » tir, et que nous n'avons la sensation que par la *nature du* » *sang.* » (Aristote, *De l'Ame*, I, 2, p. 118 de la trad.) Empédocle

exemple, seraient l'une une certaine irritabilité, l'autre un heureux tempérament de l'*esprit;* la beauté consisterait dans l'agréable forme des contours[1], qui fait nommer élégantes et belles les personnes chez lesquelles on la voit. Dans cette hypothèse, on conçoit que l'*esprit* puisse avoir dans ses formes de la vigueur et de la beauté. Mais quel besoin a-t-il de la tempérance? Il semble au contraire qu'il doive chercher à être agréablement affecté par les choses qu'il touche et qu'il embrasse, à jouir d'une chaleur modérée, d'une douce fraicheur, à n'être en contact qu'avec des objets doux, tendres, et polis. Que lui importe d'accorder à chacun ce qui lui est dû?

Les notions de la vertu et les autres choses intelligibles que l'âme pense sont-elles éternelles, ou bien la vertu, par exemple, nait-elle et périra-t-elle? Mais, s'il en est ainsi, par quel être et comment serait-elle formée? La même question reste toujours à résoudre. Les choses intelligibles doivent donc être éternelles, immuables, comme les notions géométriques, par conséquent n'être pas corporelles. Enfin, le sujet en qui elles subsistent doit être de la même nature qu'elles, par conséquent n'être pas non plus un corps : car la nature du corps n'est pas de rester immuable, mais d'être dans un écoulement perpétuel.

[12° Les corps n'agissent que par des puissances incorporelles.]

Il est des hommes qui, voyant le corps produire certains effets, échauffer ou refroidir, pousser ou arrêter, établissent l'âme dans le corps, *pour l'édifier en quelque sorte en un lieu où elle agisse*[2]. C'est qu'ils ignorent, d'abord, que les

professait la même opinion: « Empedocles animum esse censet » cordi suffusum *sanguinem.* » (Cicéron, *Tusculanes*, I, 9.)

[1] εὐμορφία τις ἐν τύποις. C'est une allusion à la définition que les Stoïciens donnaient de la beauté. *Voy.* t. I, p. 99, note 1. — [2] οἷον ἐν δραστηρίῳ τόπῳ ἱδρύοντες αὐτήν. « Selon les Stoïciens, dit

corps ne produisent ces effets que par des puissances incorporelles, ensuite, que ce ne sont pas là les puissances que nous attribuons à l'âme, mais la pensée, la sensation, le raisonnement, le désir, le pouvoir d'agir avec convenance et sagesse, toutes choses qui ne peuvent appartenir à une substance corporelle. Il en résulte que les hommes dont nous parlons attribuent aux corps toutes les facultés des essences incorporelles et ne laissent rien à celles-ci.

Que les corps ne produisent leur action que par des facultés incorporelles, en voici la preuve. La quantité et la qualité sont deux choses différentes : tout corps a une quantité, mais n'a pas toujours une qualité[1], comme c'est le cas de la matière[2]. Si vous l'admettez, vous êtes forcés d'admettre aussi que la qualité, étant une chose différente de la quantité, est par conséquent différente du corps. Comment, n'étant pas une quantité, la qualité pourrait-elle être un corps, puisque tout corps a une quantité? D'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit plus haut [§ 5], tout corps, toute masse s'altère par la division ; cependant, quand on coupe un corps en morceaux, chaque partie conserve la qualité tout entière sans qu'elle subisse d'altération : chaque molécule du miel, par exemple, possède à un aussi haut degré la qualité de la douceur que toutes les molécules prises ensemble ; de là résulte que la douceur n'est pas corporelle, et il en est de même des autres qualités.

» M. Ravaisson, le principe actif, la force ne saurait subsister sans » matière ; il lui faut un sujet où elle réside, dans lequel elle agisse » et se meuve. » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 138.) Quant au mot ἵδρυσθαι, on l'a déjà vu ci-dessus, p. 441.

[1] Il y a dans le texte ποσόν : il faut évidemment lire ποιόν. — [2] Selon Plotin, la matière n'a ni qualité, ni quantité (t. I, p. 205-208). Mais, pour mieux combattre les Stoïciens, Plotin se place dans l'hypothèse qui sert de base à leur système. Or, selon ces philosophes, *la matière est un corps sans qualité*, ἄποιον σῶμα, *mais possédant la grandeur*, τὸ μέγεθος. *Voy.* t. I, p. 195-196.

Ensuite, si les puissances actives étaient corporelles, elles devraient avoir une masse matérielle proportionnée à leur force ou à leur faiblesse : or, il y a de grosses masses qui ont peu de force, de petites masses qui en ont beaucoup[1] ; cela montre assez que la puissance ne dépend pas de l'étendue, qu'elle doit être attribuée à une substance sans étendue. Enfin, vous dites que la matière est la même chose que le corps, qu'elle ne produit les différents êtres qu'en recevant différentes qualités[2] ; comment ne voyez-vous pas que les qualités ajoutées ainsi à la matière sont des *raisons* premières et immatérielles[3] ? N'objectez pas que quand l'*esprit* et le *sang* les abandonnent, les animaux cessent de vivre : car, si ces choses sont nécessaires à la vie, il y en a beaucoup d'autres qui le sont également, l'âme fût-elle présente[4]. D'ailleurs, ni l'*esprit*, ni le *sang* ne sont répandus dans toutes les parties du corps.

[1] On trouve la même idée dans saint Augustin : « Ut enim membrorum magnitudo ideo nihil affert argumenti cur animam adjuvet, quod multi exilioribus brevioribusque membris prudentiores inveniuntur quibusdam magna mole corporis præditis, etc. » (*De Quantitate animæ*, 17.) — [2] Selon les Stoïciens, auxquels Plotin s'adresse ici, il y a dans tout être deux principes, l'un passif, la *matière*, qui forme la *substance*, l'autre actif, la *qualité*, qui fait de la matière telle ou telle chose déterminée (t. I, p. cxxx, note 2). De là vient qu'ils disaient que tous les êtres, Dieu même, ne sont que la *matière modifiée*, ὕλη πως ἔχουσα (t. I, p. 195-196). — [3] Pour les Stoïciens la *qualité* est un *corps*, comme la matière elle-même. — [4] La même démonstration se trouve dans un passage de Némésius qui peut servir de commentaire à celui-ci : « Quant à ceux qui pensent que l'âme est l'*esprit* ou le *sang*, il ne faut pas leur répondre comme certaines personnes qui pensent avoir trouvé une excellente objection, en disant : Donc, lorsqu'une portion du sang s'est écoulée, une portion de l'âme s'est écoulée aussi. C'est là un argument futile : car, pour les substances composées de parties semblables, la portion qui reste est comme le tout; l'eau, en grande ou en petite quantité, est toujours de l'eau. De même, le sang qui reste, quelle que soit sa quantité, constitue encore

[13° L'âme pénètre le corps tout entier, tandis qu'un corps tout entier ne peut pénétrer un autre corps tout entier.]

Ensuite, si l'âme est corporelle et qu'elle pénètre tout le corps, elle formera avec lui un *mixte*[1] semblable aux autres corps [qui sont constitués par la *mixtion* de la *matière* et de la *qualité*[2]].

Or, comme nul des corps qui entrent dans une mixtion n'est en acte[3], l'âme, au lieu d'être en acte dans les corps, n'y serait plus qu'en puissance; par conséquent, elle cesserait d'être âme, comme le doux cesse d'être doux quand il est mêlé à l'amer; nous n'aurions donc plus d'âme. Si, quand un corps forme un mixte avec un autre corps, il le pénètre totalement, de telle sorte que chaque molécule renferme des parties égales des deux corps et que chaque corps soit répandu dans tout l'espace occupé par la masse de l'autre sans qu'il y ait augmentation de volume, il ne restera rien qui ne soit divisé[4]. En effet, la mixtion ne s'opère pas seulement entre les grosses parties (ce ne serait alors qu'une simple juxtaposition); il faut qu'un corps pénètre l'autre tout entier, fût-il plus petit (sans doute il est impossible que le plus petit soit l'égal du grand; cependant, il doit, en le pénétrant, le diviser tout entier). Si

» l'âme, si l'âme n'est autre chose que le sang. Il vaut mieux dire » ceci : Si l'âme est ce dont la perte entraîne la mort de l'animal, » assurément la pituite et les deux sortes de bile constituent aussi » l'âme : car la perte de ces choses entraîne la mort de l'animal. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. II; p. 32 de la trad. de M. Thibault.)

[1] Cette argumentation de Plotin contre la doctrine des Stoïciens sur la *mixtion de l'âme et du corps* est empruntée à Alexandre d'Aphrodisie. *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 296-299. — [2] La théorie générale des Stoïciens sur la *mixtion* est exposée dans le livre VII de l'*Ennéade* II. *Voy.* aussi t. I, p. CXXX, note 2. — [3] *Voy.* t. I, p. 244, note 1. — [4] *Voy.* t. I, p. 243-245.

la mixtion s'opère de cette manière dans chaque partie, et qu'il ne reste aucune partie de la masse qui ne soit divisée, il faut que le corps soit divisé en points, ce qui est impossible. En effet, si cette division est poussée à l'infini, puisque tout corps et toujours divisible, il faudra que les corps soient infinis non-seulement en puissance, mais encore en acte. Il est donc impossible qu'un corps tout entier en pénètre un autre tout entier. Or l'âme pénètre le corps tout entier. Elle est donc incorporelle [1].

[14° Si, comme le prétendent les Stoïciens, l'homme était d'abord une *habitude* (c'est-à-dire une certaine *nature*) [2], puis une *âme*, enfin une *intelligence*, le parfait naîtrait de l'imparfait, ce qui est impossible.]

Dire que la première nature de l'âme est d'être un *esprit*, que cet *esprit* n'est devenu *âme* qu'après avoir été exposé au *froid* et trempé en quelque sorte par son contact, parce

[1] On trouve la même démonstration dans Némésius : « Voici le » raisonnement de Chrysippe : La mort est la séparation de l'âme » d'avec le corps ; mais une chose qui n'est pas corps ne se sépare pas » d'avec le corps, puisqu'elle ne peut pas s'y joindre ; or, l'âme se » joint au corps et elle s'en sépare ; l'âme est donc un corps. Il est » vrai que la mort est la séparation de l'âme d'avec le corps ; mais » en disant, en général, que ce qui n'est pas corps ne peut pas se » joindre au corps, on commet une erreur, quoique cela soit vrai » si l'on parle de l'âme. C'est faux, en général, puisque la ligne, » qui n'est point un corps, est jointe au corps et peut en être ab- » straite ; il en est de même de la blancheur. Mais s'il s'agit de » l'âme, cela est vrai, parce que l'âme n'est pas jointe au corps : » car, si elle y est jointe, il est évident qu'elle lui est coétendue ; » or, dans ce cas, elle n'est pas coétendue au corps tout entier, » parce qu'*il n'est pas possible qu'un corps soit coétendu à un* » *autre corps tout entier* (ἀδύνατον σῶμα σώματι ὅλον ὅλῳ παρακεῖσ- » θαι) ; ainsi, l'animal ne serait pas animé tout entier. S'il est animé » tout entier, l'âme n'est pas jointe au corps, elle n'est pas elle- » même un corps et elle se sépare du corps sans être elle-même un » corps. » (*De la Nature de l'homme*, ch. II ; p. 36 de la trad. de M. Thibault.) — [2] *Voy.* t. I, p. 221, note 3.

que le *froid* l'a rendu plus subtil[1], c'est avancer une hypothèse absurde. Beaucoup d'animaux naissent dans des endroits chauds, et n'ont pas leur *âme soumise à l'action du froid*. Dans cette hypothèse, on fait dépendre la première nature de l'âme du concours des circonstances extérieures. On pose donc comme principe ce qui est moins parfait [l'*âme*], et l'on regarde même comme antérieure [à l'âme] une chose moins parfaite encore, qu'on appelle *habitude* (ἕξις)[2]. L'*intelligence* se trouve ainsi placée au

[1] ἐν ψυχρῷ γενομένην καὶ στομωθεῖσαν ψυχὴν γίγνεσθαι, λεπτοτέραν ἐν ψυχρῷ γενομένην. « Chrysippe pense que l'enfant est nourri dans » le sein de sa mère par *une nature* (φύσις), comme une *plante*, » mais qu'au moment où il naît, il change et devient un *animal*, » parce que *son esprit est refroidi et trempé par l'air;* de là vient » que cet *esprit* a reçu avec raison le nom d'*âme*, ψυχή, *à cause* » *de son refroidissement*, παρὰ τὴν ψύξιν. » (Plutarque, *De Stoïcorum repugnantib.*, p. 1052.) Il y a là un jeu de mots qu'on ne peut rendre en français : il roule sur l'étymologie du mot *âme*, que les Stoïciens dérivaient de ψῦχος, *froid*. Cette théorie a été aussi professée par quelques hérétiques, tels que Vincentius Victor, que saint Augustin cite en ces termes : « De hac enim [anima] loquebaris, quum diceres : « *Et gelante substantia quæ comprehendi non* » *poterat, efficeret corpus aliud intra corpus naturæ suæ vi et* » *spiramine conglobatum*, exindeque inciperet homo interior ap- » parere, quem veluti in forma vaginæ corporalis inclusum ad simi- » litudinem sui delineavit exterioris hominis habitudo. » ... Post hæc incipiens loqui de spiritu : « Hæc, inquis, anima, quæ ex flatu » Dei haberet originem, sine sensu intimo atque intellectu intimo » esse non potuit, quod est *spiritus*. » Sicut ergo video, interiorem hominem vis esse *animam;* intimum, *spiritum;* tanquam et ipse interior sit animæ, sicut illa corpori. » (*De Anima et ejus origine*, IV, 14.) — [2] Selon les Stoïciens, l'homme est d'abord une *plante* dans le sein de sa mère; il devient ensuite un *animal* au moment de sa naissance, enfin un *homme* à l'âge de raison; par conséquent, l'*esprit igné et intelligent* qui nous donne la vie est d'abord *habitude* ou *nature* (t. I, p. 221, note 3); il devient ensuite *âme*, enfin *intelligence* ou *raison*. Dieu lui-même se transforme avec le monde. Selon Plotin, au contraire, si l'on

dernier rang puisqu'elle est supposée naître de l'âme, tandis qu'il faudrait au contraire assigner le premier rang à l'*intelligence*, le second à l'*âme*, le troisième à la *nature*, et regarder ainsi toujours comme postérieur ce qui est moins parfait, suivant l'ordre naturel. Enfin, dans ce système, Dieu, par cela même qu'il possède l'intelligence, est postérieur, engendré, n'a qu'une intelligence adventice; il en résulte qu'il n'y a ainsi ni âme, ni intelligence, ni Dieu : car jamais ce qui est *en puissance* ne peut passer *à l'état d'acte*, s'il n'y a antérieurement un principe en acte. Qui fera, en effet, passer à l'état d'acte ce qui est en puissance, s'il n'y a rien d'antérieur à ce qui est en puissance? Si ce qui est en puissance se fait passer soi-même à l'état d'acte (ce qui est absurde), il faudra que, pour passer à l'état d'acte, il contemple au moins une chose qui ne soit pas en puissance, mais en acte. Cependant, si l'on admet que ce qui est en puissance puisse toujours demeurer identique, il passera de lui-même à l'état d'acte, et il sera supérieur à l'être qui n'est qu'en puissance parce qu'il sera l'objet de l'aspiration d'un tel être. Il faut donc assigner le premier rang à l'être qui a une nature parfaite et incorporelle, qui est toujours en acte. Ainsi, l'*intelligence* et l'*âme* sont antérieures à la *nature;* l'âme n'est donc pas un *esprit* ni par conséquent un *corps*. On pourrait encore donner, et on a donné en effet d'autres raisons pour démontrer que l'âme est incorporelle; mais ce que nous avons dit suffit pleinement[1].

considère Dieu, on voit que l'Ame universelle procède de l'Intelligence et que l'Intelligence procède du Bien (t. I, p. 118); si l'on considère l'homme, on voit qu'il possède toutes ses facultés dès que son âme est unie à son corps, quoiqu'il ne les développe que successivement (t. I, p. 346).

[1] Le fond de cette argumentation est emprunté à Aristote : « Ici, » une difficulté se présente. Tout être en acte a, ce semble, la » puissance, tandis que ce qui a la puissance ne passe pas toujours » à l'acte. L'antériorité appartiendrait donc à la puissance. Or, s'il

II. L'AME N'EST PAS L'HARMONIE NI L'ENTÉLÉCHIE DU CORPS.

[1° L'âme n'est pas l'harmonie du corps.]

Puisque l'âme n'est pas corporelle, il faut déterminer sa nature propre. Admettrons-nous qu'elle est une chose distincte du corps, mais dépendante de lui, une *harmonie*, par exemple ? Pythagore, en effet, ayant employé ce mot dans un sens particulier, on a cru ensuite que l'harmonie du corps était quelque chose de semblable à l'harmonie d'une lyre. Comme la tension produit dans les cordes *une manière d'être* (πάθημα) que l'on appelle *harmonie*, de même, les éléments contraires étant mélangés dans notre corps, *telle mixtion* (ἡ ποιὰ κρᾶσις) produit la vie et l'âme, qui n'est ainsi qu'*une certaine manière d'être de cette mixtion* (τὸ ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα)[1].

» en est ainsi, rien de ce qui est ne saurait exister : car ce qui a la » puissance d'être peut n'être pas encore... Comment y aura-t-il » donc mouvement, s'il n'y a pas de cause en acte? Ce n'est pas la » matière qui se mettra elle-même en mouvement; ce qui l'y met, » c'est l'art de l'ouvrier, etc. » (*Métaphysique*, liv. XII, 6; t. II, p. 217 de la trad. de MM. Pierron et Zévort.) *Voy.* aussi *Enn.* II, liv. v, § 3; t. I, p. 231.

[1] Plotin a déjà dit ci-dessus (§ 2, 3) que, selon certains philosophes, l'âme est une *mixtion* et *une manière d'être de la matière*. Il reproduit ici, en les résumant, les critiques dirigées contre cette opinion par Platon dans le *Phédon* (t. I, p. 250, 264-271 de la trad. de M. Cousin) et par Aristote dans le traité *De l'Ame* (t. I, 4, p. 135-139 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire). Voici comment Platon formule l'opinion combattue ici par Plotin : « L'idée que » nous nous faisons ordinairement de l'âme revient à peu près » à celle-ci : que notre corps étant composé et tenu en équilibre » par le chaud, le froid, le sec et l'humide, notre âme est le rap- » port de ces principes entre eux, et l'harmonie qui résulte de » l'exactitude et de la justesse de leur combinaison. » Aristote s'exprime de même à ce sujet : « On dit que l'âme est une harmonie; » l'harmonie, ajoute-t-on, est un mélange et un composé de con- » traires, et le corps se compose aussi de contraires. » Il n'est pas

Comme nous l'avons déjà dit précédemment [§ 3], cette hypothèse est inadmissible pour plusieurs raisons :

D'abord, l'âme est antérieure [au corps] et l'harmonie lui est postérieure. Ensuite, l'âme maîtrise le corps, le gouverne, lui résiste même souvent, ce qu'elle ne saurait faire si elle n'était qu'une simple harmonie. L'âme en effet est une essence, l'harmonie n'en est pas une : lorsque les principes corporels dont nous sommes composés sont mélangés dans de justes proportions, leur *tempérament* constitue la santé [mais non une essence, telle que l'âme]. D'ailleurs, chaque partie du corps étant mélangée d'une manière dif-

facile de déterminer quels sont les auteurs combattus par Platon et par Aristote. En tout cas, l'opinion que l'âme est une *harmonie* a été professée par deux classes d'hommes, par des médecins, tels qu'Hippocrate et Galien, comme nous l'avons dit ci-dessus (p. 437, note 4), et par des philosophes, tels que Dicéarque et Aristoxène : « L'âme, disait Dicéarque, est l'harmonie des quatre éléments, » ἁρμονία τῶν τεσσάρων στοιχείων, c'est-à-dire la mixtion et l'accord » du chaud, du froid, du sec et de l'humide. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. II.) Quant à Aristoxène, il comparait l'âme à l'harmonie de la lyre : « Aristoxenus musicus, idemque philosophus, » *ipsius corporis intentionem quamdam*, vel, ut in cantu et fidi- » bus, quæ harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura » varios motus cieri, tanquam in cantu sonos. » (Cicéron, *Tusculanes*, I, 10.) Pour plus de détails, *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 32. Saint Augustin a développé de la manière suivante les objections que Plotin fait à cette théorie : « Nisi forte vitam *temperationem aliquam corporis*, ut nonnulli » opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto nunquam hoc » visum esset, si ea quæ vere sunt et incommutabilia permanent » eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato » videre valuissent. Quis enim, bene se inspiciens, non expertus est » tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque » subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit ? Quod » si temperatio corporis esset animus, non utique id posset acci- » dere. Non enim ea res, quæ naturam propriam non haberet neque » substantia esset, sed in subjecto corpore tanquam color et forma » inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intel-

férente devrait former [une harmonie différente, par conséquent] une âme différente, en sorte qu'il y en aurait plusieurs. Enfin, ce qui est décisif, cette âme [qui consiste en une harmonie] présuppose une autre âme qui produise cette harmonie, comme une lyre a besoin d'un musicien qui imprime aux cordes des vibrations harmoniques, parce qu'il possède en lui-même la raison d'après laquelle il produit l'harmonie ; car les cordes de la lyre ne vibrent pas d'elles-mêmes, et les éléments de notre corps ne peuvent se mettre eux-mêmes en harmonie. Cependant, dans cette hypothèse, on constitue les essences animées et pleines d'ordre avec

» ligibilia percipien da conaretur avertere, et, in quantum posset, in » tantum illa posset intueri, eaque visione melior et præstantior » fieri. *Nullo* quippe *modo forma, vel color, vel ipsa etiam cor-* » *poris temperatio, quæ certa commixtio est earum quatuor na-* » *turarum quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest,* » *in quo subjecto est inseparabiliter*. Ad hæc, *ea quæ intelligit* » *animus, quum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea,* » et tamen sunt, maximeque sunt : nam eodem modo semper se » habent. Nam nihil absurdius esse potest quam ea esse quæ oculis » videmus, ea non esse quæ intelligentia cernimus, quum dubitare » dementis sit intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri. Hæc » autem quæ intelliguntur eodem modo semper sese habentia, quum » ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse conjunctum miro » quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter : nam- » que, aut in illo sunt, aut ipse in illis. Et utrumlibet horum sit, » aut in subjecto alterum in altero est, aut utrumque substantia est. » Sed, si illud primum est, non est in subjecto corpore animus ut » color et forma, quia vel ipse substantia est, vel alteri substantiæ, » quæ corpus non est, in subjecto inest. Si autem hoc secundum » verum est, non est in subjecto corpore tanquam color *animus,* » quia *substantia est*. Temperatio autem corporis in subjecto cor- » pore est tanquam color. Non est ergo temperatio corporis ani- » mus, sed *vita est animus;* et se nulla res deserit : non igitur » animus mori potest. » (*De Immortalitate animæ*, 10.) Sur la nécessité où est l'intelligence de se séparer du corps pour concevoir les choses intelligibles, *Voy.* ci-dessus, p. 450, note 5; et sur l'identité de l'âme et de la vie, *Voy.* ci-après, p. 472, note 1.

des choses inanimées et sans ordre; on veut enfin que ces essences pleines d'ordre doivent au hasard leur ordre et leur existence. Cela est impossible pour des parties aussi bien que pour un tout. L'âme n'est donc pas une harmonie.

[2° L'âme n'est pas l'entéléchie du corps.]

[C[1]] Examinons maintenant l'opinion de ceux qui appellent l'âme une *entéléchie*. Ils disent que, dans le composé, l'âme joue, à l'égard du corps qu'elle anime, le rôle de la *forme* à l'égard de la matière; qu'elle n'est pas la forme de tout corps, ni du corps en tant qu'il est corps, mais du *corps naturel, organisé, qui a la vie en puissance*[2].

Si l'âme est avec le corps dans le même rapport que la forme de la statue avec le bronze, il en résulte qu'elle est divisée avec le corps, et qu'en coupant un membre on coupe avec lui une portion de l'âme. Dans cette doctrine, l'âme ne se sépare pas du corps pendant le sommeil, puisqu'elle doit être inhérente au corps dont elle est l'entéléchie, en sorte que le sommeil devient par là tout à fait inexplicable[3]. Si l'âme est une entéléchie, il n'y aura plus de lutte possible de la raison contre les passions. L'être humain tout entier n'éprouvera qu'un seul et même sentiment, sans jamais être en désaccord avec lui-même. Si l'âme est une entéléchie, il y aura peut-être encore des sensations, mais des sensations seulement; les pensées pures seront impossibles. Aussi les

[1] Tout le morceau sur l'*entéléchie*, désigné par la lettre C, est tiré de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (XV, 10). *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] Pour la définition de l'*entéléchie* par Aristote, *Voy.* t. I, p. 357. — [3] Cet argument paraît emprunté à Ammonius. *Voy.* t. I, p. XCVI. Saint Augustin emploie le même argument : « Corporeos sensus somnus sopit et claudit quodam modo, ita sane ut tali mutationi corporis cedat anima cum voluptate, quia secundum naturam est talis commutatio quæ reficit corpus a laboribus : non tamen hæc adimit animo vel sentiendi vim vel intelligendi, etc. » (*De Immortalitate animæ*, 14.)

Péripatéticiens eux-mêmes sont-ils obligés d'introduire [dans la nature humaine] une autre âme, savoir, l'intelligence pure (νοῦς), qu'ils font immortelle[1]. Il faut donc que l'âme raisonnable soit entéléchie autrement qu'ils ne l'entendent, si toutefois il convient de se servir encore de ce nom.

Quant à l'âme sensitive, qui conserve les formes des objets sensibles précédemment perçus, elle doit les conserver sans le corps. Sans cela, ces formes seraient en elle comme des figures et des images corporelles. Or, si ces formes étaient de cette manière dans l'âme sensitive, elles ne pourraient y être reçues autrement [qu'en qualité d'empreintes corporelles]. C'est pourquoi, si l'on admet la réalité de l'entéléchie, elle n'est pas inséparable du corps. La partie concupiscible elle-même, non pas celle qui nous fait sentir le besoin de boire et de manger, mais celle qui désire les choses indépendantes du corps, ne saurait davantage être une entéléchie inséparable[2].

Reste l'âme végétative. On pourrait supposer que celle-ci du moins est une entéléchie inséparable. Mais cela ne convient pas non plus à sa nature. Car, si le principe de

[1] « On ne saurait ici encore rien affirmer de fort clair ni de l'in» telligence, ni de la faculté de percevoir; mais l'intelligence sem» ble être un autre genre d'âme et le seul qui puisse être isolé » du reste, comme l'éternel s'isole du périssable. Quant aux autres » parties de l'âme, les faits prouvent bien qu'elles ne sont pas sépa» rables, comme on le soutient quelquefois. Mais, au point de vue de » la raison, elles sont différentes évidemment : car c'est tout autre » chose d'être sensible et d'être pensant, parce que sentir et juger » sont choses très-différentes. Et de même pour chacune des fa» cultés qu'on vient de nommer... Ce n'est point lorsque tantôt » elle pense et tantôt elle ne pense pas, c'est seulement quand elle » est séparée que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est, et cette » intelligence seule est immortelle et éternelle. » (Aristote, *De l'Ame*, II, 2; III, 5; p. 176, 304 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.) — [2] *Voy.* le passage d'Aristote cité t. I, p. 369.

toute plante est dans la racine, si c'est autour d'elle et par le bas que se produit la croissance[1], comme cela a lieu dans beaucoup de plantes, il est évident que l'âme végétative, abandonnant toutes les autres parties, s'est concentrée dans la racine seule; elle n'était donc point répandue dans la plante entière comme une entéléchie inséparable. Ajoutez que cette âme, avant que la plante ne grandisse, est déjà contenue dans le petit corps [de la semence]. Si donc, après avoir vivifié une grande plante, l'âme végétative peut se resserrer dans un petit espace, si d'un petit espace elle peut se répandre dans la plante entière, qui empêche qu'elle ne soit entièrement séparable de la matière?

Comment d'ailleurs, étant indivisible, l'entéléchie du corps divisible deviendrait-elle divisible comme lui? En outre, la même âme passe du corps d'un animal dans le corps d'un autre animal. Comment l'âme du premier deviendrait-elle l'âme du second, si elle n'était que l'entéléchie d'un seul? L'exemple des animaux qui se métamorphosent rend évidente cette impossibilité. L'âme n'est donc pas la simple forme d'un corps; c'est une véritable *essence* (οὐσία)[2], qui ne doit pas l'existence à ce qu'elle est *édifiée sur le corps*, et qui existe, au contraire, avant de devenir l'âme de tel animal. Ce n'est donc pas le corps qui engendre l'âme[3].

[1] « Ce qui fait que de toutes les plantes on peut dire qu'elles vivent, c'est qu'elles paraissent avoir en elles-mêmes une force et » un principe dont elles tirent leur accroissement et leur dépérissement en sens contraires. Car on ne saurait soutenir qu'elles croissent par en haut seulement et non par en bas; elles se développent et se nourrissent également des deux manières et en tous » sens, et elles continuent de vivre tout le temps qu'elles peuvent » prendre de la nourriture. » (Aristote, *De l'Ame*, II, 2, p. 174 de la trad. fr.). — [2] οὐσία, que nous traduisons par *essence*, correspond ici à ce que la philosophie moderne appelle la *substance*. Mais pour Plotin, comme pour Platon, la *substance* se confond avec la *matière*. — [3] On peut rapprocher de cette réfutation de la doctrine

III. L'AME EST UNE ESSENCE INCORPORELLE ET IMMORTELLE.

Quelle est donc la nature de l'âme, si elle n'est ni un *corps*, ni la *manière d'être d'un corps*, et que cependant la *force active*, la *puissance productrice* (πράξις, ποίησις) et les autres facultés résident en elle ou viennent d'elle? A quel genre appartient donc cette essence qui a une existence indépendante des corps? Évidemment, elle appartient au genre que nous appelons l'*essence véritable*. Il faut, en effet, ranger dans le genre de la *génération* et exclure du genre de l'*essence véritable* tout ce qui est corporel, qui naît et périt, qui n'existe jamais véritablement, qui ne doit son salut qu'à ce qu'il participe de l'être véritable, et cela en tant qu'il en participe.

IX. Il est absolument nécessaire qu'il y ait une nature différente des corps, possédant pleinement par elle-même l'être véritable, qui ne peut ni naître ni périr; autrement, toutes choses s'évanouiraient sans retour, si jamais venait à périr l'être qui conserve les individus et l'univers, qui en fait le salut comme la beauté. L'âme, en effet, est le principe du mouvement[1]; c'est elle qui le communique au reste; quant à elle, elle se meut elle-même. Elle donne la vie au corps qu'elle anime; mais seule elle possède la vie, sans être jamais sujette à la perdre, parce qu'elle la possède par elle-même. Tous les êtres, en effet, ne vivent pas d'une vie empruntée; sinon, il faudrait remonter à l'infini de cause en cause. Il y a donc une nature premièrement vivante, nécessairement incorruptible et immortelle parce qu'elle est le principe de la vie pour tout le reste. C'est là

péripatéticienne les fragments de Porphyre dont on trouvera la traduction ci-après, p. 622.

[1] *Voy.* la démonstration que Platon donne de l'immortalité de l'âme dans le *Phèdre* (t. VI, p. 47 de la trad. de M. Cousin).

qu'il faut *édifier*[1] tout ce qui est divin et bienheureux, qui vit et qui existe par soi-même, qui vit et qui existe au premier degré, qui est immuable dans son essence, qui ne peut ni naître ni périr. Comment, en effet, l'être naîtrait-il et périrait-il? Si le nom d'être lui convient réellement, il faut qu'il existe toujours, comme la blancheur n'est pas tantôt blanche, tantôt noire. Si la blancheur était l'être même, elle posséderait avec son essence [qui est d'être la blancheur] une existence éternelle; mais, dans la réalité, elle n'est que la blancheur. Donc, le principe qui possède l'être par lui-même et au premier degré existera toujours. Or, cet être premier, éternel, ne doit pas être une chose morte comme une pierre, un morceau de bois. Il doit vivre, et vivre d'une vie pure, tant qu'il demeure en lui-même. Si quelque chose de lui se mêle à ce qui est inférieur, cette partie rencontre des obstacles dans son aspiration au bien, mais elle ne perd pas sa nature, et elle reprend son ancienne condition quand elle retourne à ce qui lui est propre[2].

X. L'âme a de l'affinité avec la nature divine et éternelle:

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 453, note 2.—[2] *Voy.* Platon, *Phédon*, t. I, p. 299 de la trad. de M. Cousin. Saint Augustin démontre par les mêmes raisons que l'âme ne devient pas corporelle par son union avec un corps : « Si quamvis locum occupanti [corpori] animus non localiter » jungitur, summis illis æternisque rationibus, quæ incommutabiliter » manent nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam » corpus; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior, » quanto propinquior; et eadem causa tanto etiam magis quanto » etiam corpore melior; nec ista propinquitas loco, sed naturæ or- » dine dicta sit. Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia » speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcunque » est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, » sive universaliter, ut mundus, sive particulariter, ut unumquod- » que animal intra mundum. Quapropter consequens erat ut anima » per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. Quod quia » non fit, manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per » illam subsistit dantem speciem, non adimentem, commutari in » corpus anima non potest, etc. » (*De Immortalitate animæ*, 15.)

cela est évident, puisque, comme nous l'avons démontré, elle n'est pas un corps, elle n'a ni figure ni couleur, et qu'elle est impalpable. On en peut encore donner les preuves suivantes.

C'est une chose admise que tout ce qui est divin et qui possède l'existence véritable jouit d'une vie heureuse et sage : considérons d'après ce principe la nature de notre âme. Prenons une âme, non une âme qui soit dans un corps, qui éprouve les mouvements irrationnels de la Concupiscence et de la Colère et les autres affections nées du corps, mais une âme qui ait éloigné d'elle tout cela, qui n'ait, autant que possible, aucun commerce avec le corps : elle nous montre que les vices sont choses étrangères à l'essence de l'âme et lui viennent d'ailleurs, qu'étant purifiée elle possède en propre les plus éminentes qualités, la sagesse et les autres vertus[1]. Si telle est l'âme quand elle rentre en elle-même, comment ne participerait-elle pas de cette nature que nous avons reconnue propre à tout ce qui est éternel

[1] *Voy.* le passage de Platon (*République*, X, p. 611) cité et commenté par Plotin dans l'*Enn.* I, liv. I, § 12 (t. I, p. 49). Il a été commenté dans le même sens par Proclus : « La descente de l'âme » dans le corps l'a séparée des essences divines par lesquelles elle » était remplie d'intelligence, de puissance et de pureté; elle l'a » unie à la génération, à la nature et aux choses corporelles, par » lesquelles elle est remplie d'oubli, d'erreur et d'ignorance. En » effet, en descendant, l'âme a reçu de l'univers des vies multiples » [la vie sensitive et la vie végétative] et des vêtements divers, qui » l'attirent vers une constitution mortelle et lui voilent la vue des » êtres véritables. Il faut donc élever directement l'âme qui sé- » journe ici-bas vers la nature vigilante [de l'intelligence], régler » les facultés du second et du troisième rang qui lui sont atta- » chées, comme le sont au dieu marin Glaucus les herbes et les » coquillages qui le couvrent, réprimer les appétits qui la font » sortir d'elle-même, lui rendre le souvenir des êtres véritables et » de l'essence divine, de laquelle elle est descendue et à laquelle » il faut rapporter toute notre vie. » (*Commentaire sur l'Alcibiade*, t. III, p. 75-76, édit. de M. Cousin.)

et divin? La sagesse et la véritable vertu, étant choses divines, ne sauraient résider dans une substance vile et mortelle[1]; l'être qui les reçoit est nécessairement divin, puisqu'il participe des choses divines par l'affinité et la communauté d'essence qu'il a avec elles. Quiconque de nous possède ainsi la sagesse et la vertu diffère peu des êtres supérieurs par son âme; il ne leur est inférieur qu'en ce qu'il a un corps. Si tous les hommes, ou du moins si beaucoup d'entre eux avaient leur âme dans cette disposition, nul ne serait assez sceptique pour refuser de croire que l'âme est immortelle. Mais, comme maintenant on considère l'âme avec les vices qui la souillent, on ne conçoit pas qu'elle ait une essence divine et immortelle.

Or, quand on examine la nature d'un être, il faut toujours la contempler dans sa pureté, puisque les choses qui lui sont ajoutées empêchent de la bien connaître. Que l'on considère donc l'âme abstraction faite des choses étrangères, ou plutôt, que celui qui fait cette abstraction se considère lui-même en cet état : il ne doutera pas qu'il ne soit immortel quand il se verra dans le monde pur de l'intelligence : il verra son intelligence occupée, non à regarder quelque objet sensible et mortel, mais à penser l'éternel par une faculté également éternelle[2]; il verra tous les êtres

[1] Saint Augustin formule cet argument de la manière suivante : « Si anima subjectum est in quo ratio inseparabiliter, ea necessitate » quoque qua in subjecto esse monstratur, nec nisi viva anima » esse potest anima, nec in ea ratio esse potest sine vita et immor- » talis est ratio, immortalis est anima, etc. » (*De Immortalitate animæ*, 5.) *Voy.* aussi les *Soliloques*, 13. — [2] *Voy.* la même idée développée dans l'*Ennéade* I, liv. I, § 11 (t. I, p. 47-48). Proclus s'exprime sur ce sujet à peu près dans les mêmes termes : « L'in- » telligence est toujours active en nous et nous éclaire toujours » par la lumière de la pensée, et avant que nous inclinions vers » cette vie irrationnelle, et quand nous vivons dans les passions, » et quand nos passions sont calmées; mais nous n'en avons pas » toujours conscience. Nous en avons conscience quand nous

dans le monde intelligible et il se verra lui-même devenu intelligible, radieux, illuminé par la vérité émanée du Bien, qui répand sur tous les intelligibles la lumière de la vérité[1]. Il aura alors le droit de dire :

Adieu, je suis maintenant un dieu immortel[2].

Car il s'est élevé vers la divinité et il lui est devenu semblable. Comme la purification permet de connaître les choses qui sont les meilleures, alors s'éclaircissent les notions que nous avons en nous, et qui forment la véritable science[3]. En effet, ce n'est pas en parcourant les objets

» sommes purifiés du trouble de la génération et que nous sommes » arrivés à une vie calme : alors l'intelligence se révèle à nous ; » alors, sortant de son silence, elle communique avec nous et elle » nous parle. » (*Commentaire sur l'Alcibiade*, t. II, p. 118, éd. de M. Cousin.)

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 9 ; t. I, p. 112. Le P. Thomassin cite ce passage dans ses *Dogmata theologica* (t. I, p. 145), et l'apprécie en ces termes : « Audire mihi videor Augustinum prædicantem ut » a summo Bono et Patre Deo generetur Verbum, veritas æterna, » qua deinde collustrentur intelligibilia et vera omnia : quando » quæcunque vera sunt veritate vera sunt, et quæcunque intelli- » guntur vera veritatis luce intelliguntur. » — [2] Plotin cite ici un des vers d'Empédocle conservés par Diogène Laërce (VIII, § 62) :

χαίρετ' · ἐγὼ δ' ὕμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς,
πωλεῦμαι, μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικεν,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.

— [3] On peut rapprocher de ce passage de Plotin un passage de Proclus où est développée la même idée : « Il faut appliquer l'âme à » la contemplation après l'avoir délivrée de ses entraves. Nous » avons naturellement en nous la connaissance de la vérité, mais » nous n'y faisons pas attention parce que nous sommes distraits par » les passions qui proviennent de la génération, par l'oubli, par l'opi- » nion et l'imagination trompeuses, par les désirs déréglés. Une » fois que nous en sommes délivrés, il nous reste à nous tourner vers » nous-mêmes. » (*Commentaire sur l'Alcibiade*, t. III, p. 60, éd. de M. Cousin.) Proclus ajoute encore (p. 144) : « Le but de Platon dans » ce dialogue est de nous ramener à la connaissance de nous- » mêmes, de montrer que l'essence de notre âme consiste dans des

extérieurs que l'âme a l'intuition de la sagesse et de la vertu, c'est en rentrant en elle-même, en se pensant elle-même dans sa condition primitive : alors elle éclaircit et elle reconnaît en elle-même des images divines, souillées par la rouille du temps. De même, si un morceau d'or était animé et se dégageait de la terre dont il est enveloppé, après s'être d'abord ignoré parce qu'il ne voyait pas son éclat, il s'admirerait lui-même en se considérant dans sa pureté ; il trouverait qu'il n'avait nul besoin d'une beauté empruntée, et il se regarderait comme heureux de rester isolé de tout le reste[1].

XI. Quel homme sensé, après avoir considéré ainsi la nature de l'âme, pourrait encore douter de l'immortalité d'un principe qui ne tient la vie que de lui-même et qui ne peut la perdre ? Comment l'âme perdrait-elle la vie, puisqu'elle ne l'a pas empruntée d'ailleurs, qu'elle ne la possède pas comme le feu possède la chaleur ? (car, sans être un accident du feu, la chaleur est cependant un accident de sa matière ; aussi le feu périt-il.) Mais, dans l'âme, la vie n'est pas un accident qui vienne s'ajouter à un sujet matériel pour constituer l'âme. En effet, de deux choses l'une : ou la vie est une essence, et une essence de cette nature est vivante par elle-même ; alors, cette essence est l'âme que nous cher-

» *formes* et des *raisons*, qu'elle tire d'elle-même toutes les sciences, » qu'elle reconnaît en elle-même toutes les formes divines et natu- » relles. » Le P. Thomassin cite le passage de Plotin et fait à ce sujet les réflexions suivantes : « Hallucinatur hic Plotinus : nec enim » ideo purgato mentis duntaxat oculo statim veritas intelligitur, » quod scientiæ et disciplinæ jam ante in anima sint ; sed quia » veritas intelligibilis, semper præsens et animæ semper intima, » puro mentis oculo cerni potest, impuro et lippiente non potest. » Sed, seposita illa reminiscentiæ absurda opinatione, et re tota huc » quo Augustinus præit reflexa, pulcherrima sunt et mirificæ sa- » pientiæ plena Plotini verba. » (*Dogmata theologica*, t. 1, p. 145.) Sur la réminiscence, *Voy.* ci-dessus, p. 429, note 5.

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 5 ; t. I. p. 106.

chons, et on ne peut lui refuser l'immortalité; ou l'âme est composée, et il faut la décomposer jusqu'à ce qu'on arrive à quelque chose qui soit immortel et se meuve par soi-même; alors un pareil principe ne saurait être soumis à la mort. Enfin, si l'on dit que la vie n'est qu'une modification accidentelle de la matière (πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ), on est forcé de reconnaître que le principe qui a donné à la matière cette modification est immortel et incapable d'admettre rien de contraire à ce qu'il communique [c.-à-d. à la vie][1]; or, il n'y a qu'une seule nature qui possède la vie en acte.

XII. Soutiendra-t-on que toute âme est périssable[2]? Dans ce cas, tout devrait être détruit depuis longtemps. Dira-t-on

[1] Plotin fait ici allusion à un passage de Platon : « L'âme n'admettra jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte toujours » avec elle [la vie]. L'âme est donc immortelle... Si ce qui n'est point » susceptible de froid était nécessairement exempt de périr, lorsque quelque chose de froid approcherait du feu, il ne s'éteindrait » pas, il ne périrait pas, mais il sortirait de là dans toute sa force. » Il faut donc nécessairement dire aussi la même chose de ce qui » est immortel, etc. » (*Phédon*, t. I, p. 297 de la trad. de M. Cousin.) Voici comment saint Augustin formule cet argument : « Quod si » quisquam non cum interitum dicit formidandum animo, quo » efficitur ut nihil sit quod aliquid fuit, sed cum quo dicimus ea » mortua quæ vita carent, attendat quod nulla res se ipsa caret. Est » autem animus vita quædam, unde omne quod animatum est, vivere, omne autem inanime quod animari potest, mortuum, id est » vita privatum, intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si » carere poterit vita, non animus, sed inanimatum aliquid erit. Quod » si absurdum est, multo minus hoc genus interitus timendum est » animo, quod vitæ certe non est timendum. Nam prorsus si tunc » moritur animus quum illum deserit vita illa, ipsa vita quæ hunc » deserit multo melius intelligitur animus, ut jam non sit animus » quidquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita quæ deserit. Quidquid » enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur; hæc autem vita, quæ deserit ea quæ moriuntur, quia » ipse est animus et se ipsam non deserit, non moritur animus. » (*De Immortalitate animæ*, 9.) — [2] C'était l'opinion des Stoïciens. *Voy.* Cicéron, *Tusculanes*, I, 32.

que notre âme est mortelle, tandis que l'Ame universelle est immortelle? Qu'on rende alors raison de cette différence. Chacune des deux est un principe de mouvement, vit par elle-même, saisit les mêmes objets par la même faculté, soit qu'elle pense les choses contenues dans le ciel ou supérieures au ciel, soit qu'elle considère l'essence de chaque être et qu'elle remonte jusqu'au premier principe. Puisque notre âme pense les essences absolues soit par les notions qu'elle en trouve en elle-même, soit par la réminiscence, évidemment elle est antérieure au corps; possédant des connaissances éternelles, elle doit être elle-même éternelle. Tout ce qui se dissout, n'existant que par sa composition, peut naturellement se dissoudre de la même manière qu'il est composé. Mais l'âme est un *acte un, simple*, dont l'essence est la vie; elle ne peut donc périr de cette manière. Périra-t-elle en se divisant en une foule de parties? Mais, comme nous l'avons démontré, l'âme n'est ni une masse, ni une quantité. Périra-t-elle en s'altérant? L'altération, en détruisant une chose, lui enlève sa forme et lui laisse sa matière; c'est donc le propre d'un composé. Par conséquent, puisque l'âme ne peut périr d'aucune de ces façons, elle est impérissable.

XIII. Comment se fait-il que l'âme descende dans un corps[1], puisque les intelligibles sont séparés des choses sensibles? — Tant que l'âme est une intelligence pure, impassible, qu'elle jouit d'une vie purement intellectuelle comme les autres êtres intelligibles, elle demeure parmi eux : car elle n'a ni appétit ni désir. Mais, la partie qui est inférieure à l'Intelligence et capable d'avoir des désirs suit leur impulsion, *procède* (πρόεισιν) et s'éloigne du monde intelligible. Désirant orner la matière sur le modèle des idées qu'elle a contemplées dans l'Intelligence, pressée de déployer sa fé-

[1] Sur la descente de l'âme dans le corps, *Voy.* ci-après le livre VIII, § 5, p. 488.

condité et de mettre au jour les germes qu'elle porte en son sein [1], l'âme s'applique à produire et à créer, et, par suite de cette application, elle est en quelque sorte tendue vers les objets sensibles. D'abord, elle partage avec l'Ame universelle le soin d'administrer le monde entier, sans y entrer cependant; puis, voulant en administrer seule une partie, elle se sépare de l'Ame universelle, et passe dans un corps. Mais, lors même qu'elle est présente au corps, l'âme ne se donne pas à lui tout entière, quelque chose d'elle en reste dehors : ainsi, son intelligence reste impassible [2].

L'âme est tantôt dans le corps, tantôt dehors. En effet, quand, écoutant son inclination, elle descend des choses qui occupent le premier rang [c'est-à-dire des choses intelligibles] à celles qui occupent le troisième [c'est-à-dire vers les choses d'ici-bas], elle *procède* (προελθοῦσα) par la vertu de l'acte de l'Intelligence, qui, restant en elle-même, embellit tout par le ministère de l'âme, et qui, étant elle-même immortelle, ordonne tout par une puissance immortelle : car l'Intelligence existe toujours par un acte continu [3].

XIV. Quant aux animaux inférieurs à l'homme, les âmes [raisonnables] qui ont poussé l'égarement jusqu'à descendre dans des corps de brutes sont cependant immortelles aussi [4]. S'il y a des âmes d'une autre espèce [que les âmes raisonnables], elles ne peuvent procéder que de la nature vivante [c'est-à-dire de l'Ame universelle [5]], et elles sont nécessairement des principes de vie pour tous les animaux. Il en est de même des âmes qui sont dans les végétaux [6]. En effet, toutes les âmes sont sorties du même prin-

[1] Ces expressions sont empruntées au *Banquet* de Platon (p. 206; t. VI, p. 312, 313 de la trad. de M. Cousin.) — [2] *Voy.* ci-après le livre VIII, § 8. — [3] Pour le sens de ce passage, *Voy.* ci-après le livre VIII, § 6-7. — [4] Sur la nature animale dans la bête, *Voy.* t. I, p. CXII, note 7; p. 377-380, 385-386. — [5] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, t. I, p. LXXX. — [6] Plotin, en accordant une âme aux plantes, se conforme à l'opi-

cipe [l'Ame universelle], toutes ont une vie propre, sont des essences indivisibles et incorporelles.

Si l'on dit qu'il faut que l'âme humaine se décompose parce qu'elle comprend trois parties[1], nous répondrons que, lorsque les âmes sortent d'ici-bas, celles qui sont purifiées quittent ce qui leur avait été ajouté dans la génération[2], que les autres s'en affranchissent avec le temps. Au reste, cette partie inférieure de l'âme elle-même ne périt pas; elle existe aussi longtemps que le principe dont elle procède. En effet, rien de ce qui existe ne s'anéantit.

XV. Voilà ce que nous avions à dire sur ce sujet à ceux qui veulent une démonstration. Quant à ceux qui demandent le témoignage de la foi et des sens, il faut, pour les satisfaire, extraire de l'histoire les preuves nombreuses qu'elle fournit[3], citer les oracles rendus par les dieux qui ordonnent d'apaiser les âmes victimes d'une injustice et d'honorer les morts[4], d'après les rites observés par tous les hommes envers ceux qui ne sont plus[5]; ce qui suppose

nion de Platon et d'Aristote : « Le végétal vit et n'est pas autre » chose qu'un animal; mais il est fixé d'une manière immobile et » enraciné dans la terre, parce qu'il est privé de la faculté de se » mouvoir lui-même...» (Platon, *Timée*, p. 77; p. 207 de la trad. de M. H. Martin.) « Le principe qui est dans les plantes paraît bien » aussi une sorte d'âme : car les animaux et les plantes n'ont de » commun que cette seule âme. » (Aristote, *De l'Ame*, I, 5; p. 160 de la trad.)

[1] *Voy.* Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, t. I, p. XCII. — [2] Ce qui est ajouté à l'âme raisonnable dans la génération, c'est l'âme irraisonnable qui en procède (t. I, p. 49, 324). Plotin dit ensuite que l'âme irraisonnable ne périt pas, parce qu'à la mort elle rentre dans le principe dont elle était émanée, c'est-à-dire qu'au lieu d'exister en acte elle n'existe plus qu'en puissance. *Voy.* ci-dessus le livre V, § 7, p. 423. — [3] C'est ce que fait Cicéron, par exemple, dans les *Tusculanes*, I, 12-16. — [4] Porphyre avait, dans ce but, composé un traité intitulé : *Philosophie tirée des oracles*, dont Eusèbe nous a conservé des fragments. — [5] *Voy.* Platon dans Diogène Laërce, III, § 83. De là, chez les Romains, ce qu'on appelait *Jura Manium*.

que leurs âmes y sont sensibles. Beaucoup d'âmes qui ont vécu sur la terre ont, après être sorties de leur corps, continué d'accorder des bienfaits aux hommes[1]. En révélant l'avenir[2] et en rendant d'autres services, elles prouvent par elles-mêmes que les autres âmes n'ont pas dû non plus périr.

[1] *Voy.* Cicéron, *Tusculanes*, I, 12, 28. — [2] *Voy.* Cicéron, *Tusculanes*, I, 16, 37; *De la Divination*, I, 58.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA DESCENTE DE L'AME DANS LE CORPS [1].

I. Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et détournant mon attention des choses extérieures pour la concentrer en moi-même, j'y aperçois une admirable beauté, et je reconnais que j'ai une noble condition : car je vis alors d'une vie excellente, je m'identifie avec Dieu, et, édifié en lui, j'arrive à cet acte qui m'élève au-dessus de tout intelligible. Mais si, après m'être ainsi reposé au sein de la Divinité, je redescends de l'intelligence à l'exercice du raisonnement, je me demande comment je puis ainsi m'abaisser actuellement, et comment mon âme a pu jadis entrer dans un corps, puisque, quoiqu'elle soit actuellement dans le corps, elle possède encore en elle-même toute la perfection que j'y découvre [2].

Héraclite, qui nous recommande de faire cette recherche, admet qu'*il y a des changements nécessaires des contraires les uns dans les autres*, parle d'*ascension* et de *descente*, dit que *c'est un repos de changer, une fatigue*

[1] La question de la *Descente de l'âme dans le corps* est aussi traitée ci-dessus dans le livre III, § 9-17, p. 282-298. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* à la fin du volume. — [2] Toute la fin du § 1, c'est-à-dire toute la partie historique, est commentée par Énée de Gaza dans un morceau très-important de

de faire toujours les mêmes travaux et d'obéir[1] : il nous réduit ainsi à des conjectures, faute de s'expliquer clairement, et il nous oblige de chercher comment il est arrivé lui-même à découvrir ce qu'il avance.

Empédocle enseigne que *c'est une loi pour les âmes qui ont péché de tomber ici-bas*, que *lui-même, s'étant éloigné de Dieu, est venu sur la terre pour y être l'esclave de la Discorde furieuse*[2]. Il s'est contenté, je crois, de dévoiler les idées que Pythagore et ses sectateurs exprimaient en général par des symboles sur ce sujet et sur beaucoup d'autres. Empédocle est d'ailleurs obscur parce qu'il emploie le langage de la poésie.

Reste le divin Platon, qui a dit tant de belles choses sur l'âme. Il a dans ses dialogues souvent parlé de la *descente de l'âme dans le corps*, en sorte que nous avons le droit d'espérer de lui quelque éclaircissement. Que dit-il donc? Il n'est point partout assez d'accord avec lui-même pour qu'on puisse aisément saisir sa pensée. En général, il rabaisse les choses sensibles, déplore le commerce de l'âme avec le corps, affirme qu'elle y est *enchaînée*, qu'elle s'y trouve ensevelie comme dans un *tombeau*[3]; il attache beaucoup d'importance à cette maxime enseignée dans les mystères que l'âme est ici-bas comme dans une *prison*[4].

son *Théophraste*. *Voyez* dans l'Appendice de ce volume, p. 673-675, la traduction de ce morceau, qu'il est indispensable de rapprocher du texte très-concis de Plotin pour bien saisir le sens de ce dernier.

[1] Creuzer propose de lire ἄγχεσθαι au lieu de ἄρχεσθαι. Nous ne saurions adopter cette conjecture : car la paraphrase qu'Énée de Gaza fait de cette citation montre qu'il a lu ἄρχεσθαι dans le texte de Plotin. *Voy.* ci-après, p. 673. — [2] Plotin revient sur cette citation dans le § 5. *Voy.* encore ci-après, p. 649, le passage dans lequel Jamblique énumère les opinions des anciens philosophes sur la *Descente de l'âme dans le corps*. — [3] *Voy.* Platon, *Cratyle*, p. 400. Tout ce que Plotin dit ici de Platon est cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 318. — [4] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 62.

Ce que Platon appelle la *caverne*[1], et Empédocle l'*antre*, c'est, je crois, le monde sensible[2]; *briser ses chaînes* et *sortir de la caverne*, c'est, pour l'âme, s'élever au monde intelligible. Dans le *Phèdre*, Platon affirme que la cause de la chute de l'âme, c'est *la perte de ses ailes*, qu'après être remontée là-haut, elle est ramenée ici-bas par les *périodes* [de l'univers], qu'il y a des âmes envoyées sur la terre par les *jugements*, les *sorts*, les *conditions*, la *nécessité*; en même temps, il blâme la descente de l'âme dans le corps[3]. Mais, dans le *Timée*, en parlant de l'univers, il loue le monde et l'appelle un *dieu bienheureux*[4]; il dit que le Démiurge, étant bon, lui a donné une âme pour le rendre intelligent, parce que, sans âme, l'univers n'aurait pu être intelligent comme il devait l'être[5]. Donc, si l'Ame universelle a été introduite par Dieu dans le monde, si chacune de nos âmes y a été également envoyée, c'était pour qu'il fût parfait : car il fallait que le monde sensible contînt des espèces d'animaux semblables et en pareil nombre à celles que contient le monde intelligible[6].

II. Ainsi, en interrogeant Platon sur notre âme, nous sommes amenés à rechercher en général comment l'âme a été conduite par sa nature à entrer en commerce avec le corps. Nous arrivons par là à nous poser les questions suivantes : Quelle est la nature du monde où l'âme vit ainsi, soit par sa volonté, soit par nécessité, soit de quelque autre manière? Le Démiurge [qui est l'Ame universelle] agit-il sans rencontrer d'obstacle, ou en est-il de lui comme de nos âmes?

[1] *Voy.* Platon, *République*, liv. VII, p. 514. — [2] Porphyre dit à ce sujet, dans son traité de l'*Antre des Nymphes* (§ 8) : « C'est pour » cela sans doute que les Pythagoriciens, et, après eux, Platon » ont appelé le monde un *antre* et une *caverne*. Chez Empédocle, » en effet, les puissances qui guident les âmes s'expriment ainsi : » *Nous sommes arrivées dans cet antre obscur.* » — [3] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 246 et suiv. — [4] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 34. — [5] *Ibid.*, p. 30. — [6] *Voy.* ci-dessus, p. 238, note 2.

D'abord, nos âmes, chargées d'administrer des corps moins parfaits que le monde, devaient y pénétrer profondément pour les maîtriser, parce que les éléments de ces corps tendent à se diviser et à revenir à la place qui leur est propre, tandis que, dans l'univers, toutes choses sont naturellement établies à leur place[1]. En outre, nos corps exigent une prévoyance active et vigilante, parce qu'ils sont exposés à mille accidents par les objets qui les entourent, qu'ils ont toujours une foule de besoins, qu'ils réclament une protection continuelle contre les dangers qui les menacent[2]. Mais le corps du monde est parfait et complet : il se suffit à lui-même, il n'a rien à souffrir de contraire à sa nature; par conséquent, il n'a besoin de recevoir de l'Ame universelle qu'un simple ordre, pour ainsi dire : aussi celle-ci peut-elle rester dans la disposition que sa nature la porte à vouloir conserver, demeurer impassible, n'éprouver aucun besoin. C'est pourquoi Platon dit que, lorsque notre âme vit avec cette Ame parfaite, elle devient elle-même parfaite, plane dans la région éthérée et gouverne le monde entier[3]. Tant que notre âme ne s'éloigne pas de cette Ame pour entrer dans un corps et appartenir à un individu, elle administre facilement le monde, conjointement avec l'Ame universelle et de la même manière. Ce n'est donc pas absolument un mal pour l'âme de communiquer au corps l'être et la perfection, parce que les soins providentiels accordés à une nature inférieure n'empêchent pas celui qui les accorde de rester lui-même dans l'état de perfection.

Il y a en effet dans l'univers deux espèces de Providence [l'une universelle, l'autre particulière[4]] : la première, sans

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 283-289. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 297-298. — [3] *Voy.* le passage de Platon cité ci-dessus, p. 89, note 2. — [4] La première espèce de Providence appartient à la Puissance principale de l'Ame universelle; la seconde, à la Puissance naturelle et végétative. *Voy.* ci-dessus, p. 20 et p. 349, note 1.

s'inquiéter des détails, règle tout comme il convient à une puissance royale; la seconde, opérant en quelque sorte comme un manœuvre (αὐτουργῷ τινι ποιήσει) abaisse sa puissance créatrice jusqu'à la nature inférieure des créatures en se mettant en contact avec elles[1]. Or, comme c'est de la première manière que l'Ame divine[2] administre toujours tout l'univers, en le dominant par sa supériorité, et en envoyant en lui sa dernière puissance [la Nature], on ne saurait accuser Dieu d'avoir donné à l'Ame universelle une mauvaise place : en effet, celle-ci n'a jamais été privée de sa puissance naturelle; elle la possède et elle la possédera toujours (parce que cette puissance n'est point contraire à son essence); elle la possède, dis-je, de toute éternité et sans aucune interruption.

Platon dit encore que les âmes des astres sont toujours avec leurs corps dans le même rapport que l'Ame universelle avec l'univers[3] (car il fait participer les astres aux mouvements de l'Ame universelle); il accorde ainsi à ces âmes la félicité qui leur convient. En effet, on blâme ordinairement le commerce de l'âme avec le corps pour deux motifs : d'abord, parce qu'il empêche l'âme de s'occuper des conceptions de l'intelligence; ensuite, parce qu'il l'expose à des sensations agréables ou pénibles et qu'il la remplit de désirs. Or, aucune de ces deux choses n'arrive à l'âme qui n'est pas entrée dans un corps et qui n'en dépend pas, qui n'appartient pas à tel individu : alors, au contraire,

[1] La Nature se met en contact avec les créatures, parce que sa fonction est de façonner les êtres par les raisons séminales, d'imprimer des formes à la matière. *Voy.* ci-dessus, p. 349. — [2] L'Ame divine est la Puissance principale de l'Ame universelle. *Voy.* t. I, p. 193, note 1. — [3] « Il divisa tout le mélange en un nombre » d'âmes égal à celui des astres, et, en donnant une à chaque » astre afin qu'elle fût portée par lui comme dans un char, il fit » ainsi connaître à ces âmes la nature de l'univers, etc. » (Platon, *Timée*, p. 42; trad. de M. H. Martin, p. 113.)

elle possède le corps de l'univers, qui n'a nul défaut, nul besoin, qui ne peut lui causer ni craintes ni désirs, parce qu'elle n'a rien à redouter pour lui. Ainsi, jamais aucun souci ne la force de s'abaisser aux objets terrestres, de se détourner de son heureuse et sublime contemplation : tout entière aux choses divines, elle gouverne le monde par une seule puissance, dont l'exercice n'entraîne aucune sollicitude[1].

III. Passons maintenant à l'âme humaine qui, dit-on[2], endure mille maux dans le corps, y mène une vie misérable, en proie aux chagrins, aux désirs, aux craintes, à toute espèce de souffrances, pour qui le corps est un *tombeau*, et le monde sensible une *caverne*, un *antre*. Cette différence d'opinions au sujet de l'Ame universelle et de l'âme humaine n'a rien qui soit contradictoire, parce que ces deux âmes n'ont pas les mêmes raisons de descendre dans un corps. D'abord, le *lieu de la pensée* (*τῆς νοήσεως τόπος*), que nous appelons le *monde intelligible*[3], contient non-seulement l'Intelligence universelle tout entière, mais encore les puissances intellectuelles et les intelligences particulières comprises dans l'Intelligence universelle, puisqu'il n'y a pas seulement une Intelligence une, mais à la fois une Intelligence une et une pluralité d'intelligences (*εἷς καὶ πολλοί*); par suite il devait y avoir également une Ame une et une pluralité d'âmes, et il fallait que de l'Ame qui est une naquît la pluralité des âmes particulières et différentes, comme d'un seul et même genre proviennent des espèces qui sont

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le commente en ces termes : « Longe aliter ergo corpori imperat anima vel universi, » vel quæcunque illius quasi collega, necdum insano sui et parti- » cularis boni amore dementata, necdum a communibus et ab uni- » versali providentia ad privata et ad partis alicujus anxias curas » ablegata. Ligat enim sibi corpus, non se illi ; in illud agit, nihil » ab illo patitur, etc. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 329.) — [2] *Voy.* ci-dessus, § 1, p. 478. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 260.

les unes supérieures, les autres inférieures, les unes plus intellectuelles et les autres moins intellectuelles[1]. En effet, dans le monde intelligible, d'un côté il y a l'Intelligence [universelle] qui, semblable à un grand animal, contient en puissance les autres intelligences; d'un autre côté, les intelligences particulières, qui ont chacune en acte ce que la première contient en puissance[2]. Supposons une cité vivante qui renferme d'autres cités également vivantes : l'Ame de la cité universelle serait plus parfaite et plus puissante; rien cependant n'empêcherait les âmes des autres cités d'être de la même nature. De même encore, dans le feu universel, il y a d'un côté un grand feu, et d'un autre côté de petits feux, tandis que l'essence universelle est l'essence du feu universel, ou plutôt est la source de laquelle procède l'essence du feu universel.

La fonction de l'âme raisonnable est de penser, mais elle

[1] « Les âmes particulières ne sont pas dans l'Ame universelle » comme des corps, c'est-à-dire comme des substances réellement » différentes; ce sont des *actes divers de l'Ame universelle.* En » effet, la puissance de l'Ame universelle est infinie, et tout ce qui » participe à elle est âme; toutes les âmes forment l'Ame univer- » selle, et cependant l'Ame universelle existe indépendamment de » toutes les âmes particulières. De même qu'on n'arrive point à » l'incorporel en divisant les corps à l'infini, parce que cette divi- » sion ne les modifie que sous le rapport du volume; de même, en » divisant à l'infini l'Ame, qui est l'*Espèce vivante,* on n'arrive qu'à » des *espèces :* car l'Ame contient des *différences spécifiques,* et » elle existe tout entière avec elles aussi bien que sans elles. » (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles,* § XXXIX; t. I, p. LXXX.) — [2] « La substance intellectuelle est composée de par- » ties semblables, de telle sorte que les essences existent à la fois » dans l'intelligence particulière et dans l'Intelligence universelle. » Mais, dans l'Intelligence universelle, les essences particulières » elles-mêmes sont conçues universellement; dans l'intelligence » particulière, les essences universelles sont conçues particuliè- » rement, aussi bien que les essences particulières. » (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles,* § XXXIV; t. I, p. LXXIV.)

ne se borne pas à penser. Sans cela, en quoi l'âme différerait-elle de l'Intelligence? Au caractère d'être intellectuelle, l'âme joint un autre caractère, dans lequel consiste sa nature propre, et en vertu duquel elle ne reste pas simple intelligence : elle a sa fonction propre, comme tout être. En élevant ses regards sur ce qui lui est supérieur, elle pense; en les reportant sur elle-même, elle se conserve; en les abaissant sur ce qui lui est inférieur, elle l'orne, l'administre, le gouverne. Il ne fallait pas que toutes choses restassent en repos dans le monde intelligible, puisqu'il pouvait en sortir successivement une série variée d'êtres, qui sans doute sont moins parfaits que ce qui les précède, mais qui néanmoins existent nécessairement tant que dure le principe dont ils procèdent[1].

IV. Les âmes particulières qui aspirent au monde intelligible dans leur *conversion*[2] vers le principe dont elles procèdent, et qui exercent aussi le pouvoir qu'elles ont sur les choses inférieures (comme la lumière, tout en restant là-haut suspendue au soleil, ne refuse pas d'envoyer ses rayons ici-bas), ces âmes, dis-je, doivent rester à l'abri de toute souffrance tant qu'elles demeurent dans le monde intelligible conjointement avec l'Ame universelle; elles doivent en outre partager avec elle dans le ciel l'administration du monde, semblables à des rois qui, collègues du grand Roi de l'univers, partageraient avec lui le gouvernement, sans descendre eux-mêmes de leurs trônes, sans cesser d'occuper une place aussi élevée que lui. Mais, quand elles passent de cet état dans lequel elles vivent avec l'Ame universelle à une existence particulière et indépendante, qu'elles semblent fatiguées de demeurer avec une autre, alors elles reviennent chacune à ce qui leur appartient en

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXIX; t. I, p. LXIX. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 276, 279. *Voy.* aussi les *Éclaircissements* du tome I, p. 348.

propre[1]. Or, quand une âme fait cela longtemps, quand elle s'éloigne de l'Ame universelle et qu'elle s'en distingue, quand elle cesse de tenir ses regards tournés vers le monde intelligible, alors, s'isolant dans son existence particulière, elle s'affaiblit et se trouve accablée d'une foule de soins, parce qu'elle porte sa vue sur quelque chose de particulier[2].

[1] « L'âme particulière, qui incline vers la matière, est liée à la » matière par la forme que sa disposition lui a fait choisir; mais » elle conserve les puissances de l'Ame universelle, et elle s'y unit » quand elle se détourne du corps pour se concentrer en elle-» même. » (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX; t. I, p. LXXXI.) — [2] Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le commente en ces termes : « Nihil aptius, nihil lucu-» lentius dici potuit ad declarandum totum animarum circa corpora » statum. Ad ea enim naturæ sponte descendunt, quia animæ » sunt, non meræ mentes; aptæque non tantum vivere, sed » vivificare, non tantum superne ideis rigari, sed et inferne » eas irrigare, non tantum speculari exemplaria, sed imitari. » At ubi in ordine stant, ad cœlestia seu purissima et prope » spiritalia veniunt corpora, ut pote omnium prima, et vitæ » proxima, et vivificari dignissima; et in omnia corpora summum » obtinent principatum, universalemque eorum dominationem et » providentiam exercent, imperatoria plane potestate summaque » facilitate infima dispensantes, de summorum intuitu nihil re-» laxantes. Ubi vero, privato sui amore, et insana superbia, pro-» priæque libertatis libidine, privata communibus anteponunt, et, » universalis dominationis collegium fastidientes, privatim domi-» nari malunt, solæque in parte quam cum universi principe in » universo regnare eligunt; tum sane partium incommoda per-» sentiscunt. Partes enim semper egenæ et imbecillæ, truncæque » et ægræ, et crebris offensionibus obnoxiæ discordesque. His ergo » dispendiis implicatur anima; his ruinis ut occurrat anxiatur, » discerpitur; corpusque fluxum ut sistat, ægrum ut foveat, altis-» sime illi immergitur, et ita ipsa demergitur ut caput exerere » jam et ad summa respirare haud amplius possit. Longa hæc » est injuria, longæ ambages, ex quibus anima fractis alis præ-» cipitatur; eadem autem retro relegens vestigia, alas recipit, et a » parte ad totum revolat, et postliminio sese in primævam integri-» tatem revocat, contemplandi summa, regendi ima. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 330.) *Voy.* encore ci-dessus, p. 275.

S'étant donc séparée de l'Ame universelle ainsi que des autres âmes qui restent unies à celle-ci, s'étant attachée à un corps individuel, et concentrant son attention uniquement sur cet objet, qui est soumis à l'action destructive de tous les autres êtres, elle cesse de gouverner le Tout pour administrer avec sollicitude une partie, dont le soin l'oblige à s'occuper et à se mêler des choses extérieures, à n'être pas seulement présente dans le corps, mais encore à y pénétrer profondément.

Alors, comme on le dit, elle a *perdu ses ailes*, elle est *enchaînée dans les liens du corps*[1], parce qu'elle a renoncé à l'existence calme dont elle jouissait en partageant avec l'Ame universelle l'administration du monde : car elle menait une vie bien meilleure quand elle était là-haut. L'âme tombée est donc enchaînée, emprisonnée, obligée d'avoir recours aux sens parce qu'elle ne peut d'abord faire usage de l'intelligence ; elle est ensevelie, comme on le dit, dans un *tombeau*, dans une *caverne*[2]. Mais, par sa *conversion* vers la pensée, elle brise ses chaînes, elle *remonte aux régions supérieures*, quand elle part des données de la *réminiscence* pour s'élever à la contemplation des essences[3] : car elle garde toujours, même après sa chute, quelque chose de supérieur au corps.

Les âmes ont ainsi une double vie, puisqu'elles vivent tour à tour dans le monde intelligible et dans le monde sensible, plus longtemps dans le monde intelligible quand elles peuvent rester unies à l'Intelligence suprême d'une manière durable, plus longtemps ici-bas, quand leur nature ou quand le sort leur impose une destinée contraire. C'est là le sens caché qu'ont les paroles de Platon, quand il dit que Dieu divise les semences des âmes formées par un second mélange dans le cratère, et qu'il en fait des parties ;

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 479. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 478. — [3] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 249, et *Phédon*, p. 72.

il ajoute qu'elles doivent nécessairement tomber dans la génération après avoir été partagées en nombre déterminé[1]. Si Platon dit encore que Dieu a semé les âmes [dans les astres], il faut prendre cette expression dans un sens figuré, ainsi que l'allocution qu'il lui fait adresser aux autres dieux[2]. Car, pour traiter des choses contenues dans l'univers, on est obligé de les supposer engendrées et produites, parce qu'on ne peut énoncer et décrire que successivement ce qui est éternellement engendré et qui existe éternellement dans son état actuel[3].

V. On peut donc, sans se contredire, soutenir également, soit [comme le fait Platon[4]] que les âmes sont semées dans la génération, qu'elles descendent ici-bas pour la perfection de l'univers, soit qu'elles sont renfermées dans une *caverne* par suite d'une punition divine, que leur chute est à la fois un effet de leur volonté et de la nécessité (car la nécessité n'exclut pas la volonté), qu'elles sont dans le mal tant qu'elles sont dans des corps; soit, comme le fait Empédocle, qu'elles se sont *éloignées de Dieu et égarées*, qu'elles ont commis une faute qu'elles expient; soit, comme le fait Héraclite, que *le repos consiste dans la fuite*[5], que la descente des âmes n'est ni tout à fait volontaire, ni tout à fait involontaire. En effet, ce n'est jamais volontairement qu'un être déchoit; mais, comme c'est par son mouvement propre qu'il s'abaisse aux choses infé-

[1] *Voy.* le passage du *Timée* cité dans les *Éclaircissements* de notre tome I, p. 469. — [2] *Voy. ibid.* — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 121 et 283, note 2. Proclus cite en ces termes l'opinion de Plotin : « Plotin et » ses successeurs, Porphyre et Jamblique, soutiennent que, si, » dans le *Timée*, Platon affirme que le monde *a été engendré*, cela » revient à dire qu'il *est engendré* par une autre essence. » (*Commentaire sur le Timée*, p. 85.)— [4] Plotin reprend ici toutes les citations qu'il a déjà faites ci-dessus dans le § 1, p. 477-479. — [5] ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ, c'est-à-dire, *le repos consiste à fuir du ciel et à descendre ici-bas. Voy.* ci-après, p. 675.

rieures et qu'il arrive à une condition moins heureuse, on dit qu'il porte la peine de sa conduite. D'ailleurs, comme c'est par une loi éternelle de la nature que cet être agit et pâtit de cette manière, on peut, sans se contredire ni s'éloigner de la vérité, avancer que l'être qui descend de son rang pour assister une chose inférieure est envoyé par Dieu[1]. On peut en effet rapporter au principe d'un être sa partie inférieure elle-même, malgré le nombre des parties intermédiaires [qui la séparent du principe][2].

Il y a ici pour l'âme deux fautes possibles : la première consiste dans le motif qui la détermine à descendre; la seconde, dans le mal qu'elle commet quand elle est descendue ici-bas. La première faute est expiée par l'état même où s'est trouvée l'âme en descendant ici-bas. La punition de la seconde faute, quand elle est légère, c'est de passer dans d'autres corps plus ou moins promptement d'après le jugement porté sur ce qu'elle mérite (on dit *jugement*, pour montrer que c'est la conséquence de la loi divine) ; mais, quand l'âme a une perversité qui dépasse toute mesure, elle subit, sous la garde des démons préposés à son châtiment, les peines sévères qu'elle a encourues.

Ainsi, quoique l'âme ait une essence divine, qu'elle soit originaire du monde intelligible, elle entre dans un corps. Étant un dieu inférieur, elle descend ici-bas par une inclination volontaire, dans le but de développer sa puissance et d'orner ce qui est au-dessous d'elle. Si elle fuit promptement d'ici-bas, elle n'a pas à regretter d'avoir pris connaissance du mal et de savoir quelle est la nature du vice [sans s'y être livrée], ni d'avoir eu l'occasion de manifester ses facultés et de faire voir ses actes et ses œuvres. En effet, les facultés de l'âme seraient inutiles si elles sommeillaient toujours dans l'essence incorporelle sans passer

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 290-292. — [2] Pour le sens de cette phrase, *Voy.* le tome I, p. 262, note 2.

à l'acte. L'âme ignorerait elle-même ce qu'elle possède si ses facultés ne se manifestaient pas par la *procession :* car *c'est l'acte qui partout manifeste la puissance* ; celle-ci, sans cela, serait complétement cachée et obscure, ou plutôt elle n'existerait pas véritablement et ne posséderait pas de réalité. C'est la variété des effets sensibles qui fait admirer la grandeur du principe intelligible, dont la nature se fait ainsi connaître par la beauté de ses œuvres.

VI. L'Un ne devait pas exister seul : car, si l'Un demeurait renfermé en lui-même, toutes choses resteraient cachées dans l'Un sans avoir de forme, et nul des êtres ne posséderait l'existence ; par conséquent, la pluralité même constituée par les êtres nés de l'Un n'existerait pas, si de ces êtres ne sortaient par voie de *procession* (πρόοδος) les natures inférieures, destinées par leur rang à être des âmes ; de même, il fallait que les âmes n'existassent pas seulement, mais encore qu'elles révélassent ce qu'elles étaient capables d'engendrer. En effet, il est naturel à chaque essence de produire quelque chose au-dessous d'elle, de le tirer d'elle-même par un développement semblable à celui d'une semence, développement dans lequel un principe indivisible procède à la production d'un objet sensible, et où ce qui précède demeure à sa propre place en même temps qu'il engendre ce qui suit par un pouvoir ineffable, essentiel aux natures intelligibles[1]. Or, comme ce pouvoir ne

[1] « Dans la vie des êtres incorporels, la *procession* (πρόοδος) s'opère » de telle sorte que le principe supérieur demeure ferme et inébran- » lable dans sa nature, qu'il donne de son être à qui est au-des- » sous de lui, sans rien perdre et sans changer en rien. Ainsi, là, ce » qui reçoit l'être ne reçoit pas l'être avec une corruption ou un » changement ; il n'est pas engendré comme la génération [l'être » sensible], qui participe de la corruption et du changement. Il est » donc non-engendré et incorruptible parce qu'il est produit sans » génération ni corruption. » (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles,* § XXVII ; t. I, p. LXVIII.)

devait pas être arrêté ni circonscrit dans son action par jalousie[1], il fallait qu'il y eût une *procession continue* (χωρεῖν ἀεί), jusqu'à ce que, de degré en degré, toutes choses fussent descendues jusqu'aux dernières limites du possible[2] : car c'est le caractère d'une puissance inépuisable de communiquer ses dons à toutes choses, de ne pas souffrir qu'aucune d'elles en soit déshéritée, puisqu'il n'y a rien qui empêche chacune d'elles de participer à la nature du Bien dans la mesure où elle en est capable. La matière ayant existé éternellement, il était impossible que, dès qu'elle existait, elle ne participât pas à ce qui communique le bien à toutes les choses dans la mesure où elles sont capables de le recevoir [c'est-à-dire à la forme[3]]. Si la génération de la matière a été la conséquence nécessaire de principes antérieurs, il ne fallait cependant pas qu'elle fût totalement privée du bien par l'impuissance où elle se trouvait primitivement, quand la cause qui lui a communiqué gratuitement l'être demeurait renfermée en elle-même.

Ainsi, c'est la beauté des choses sensibles qui révèle l'excellence, la puissance et la bonté des essences intelligibles, et il y a une connexion éternelle entre les essences intelligibles, qui existent par elles-mêmes, et les choses sensibles, qui en tiennent éternellement l'être par participation et qui imitent la nature intelligible autant qu'elles le peuvent.

VII. Comme il y a deux essences, l'une intelligible, l'autre sensible[4], il est préférable pour l'âme de vivre dans

[1] *Voy.* ci-après, p. 511. — [2] *Voy.* t. I, p. 129, note. — [3] *Voy.* t. I, p. 199. — [4] *Voy.* le passage du *Timée* cité ci-dessus, p. 260, note 1. Après avoir commenté ce passage de Platon, Proclus cite Plotin en ces termes : « Ceux qui expliquent d'une manière plus philosophique » les paroles de Platon disent, comme le fait Plotin, que l'âme » raisonnable tient le milieu entre l'intelligence et la sensibilité, » la première étant absolument indivisible, et la seconde étant divi- » sible dans les corps. » (*Commentaire sur le Timée*, p. 187.)

le monde intelligible; il est néanmoins nécessaire, par suite de sa nature, qu'elle participe aussi aux choses sensibles[1]. Elle ne doit donc pas s'indigner de n'être pas le meilleur des êtres, puisqu'elle n'occupe qu'un rang intermédiaire[2]. En effet, si, d'un côté, elle est de condition divine, d'un autre côté elle se trouve placée aux limites du monde intelligible, à cause de son affinité pour la nature sensible : elle fait participer cette nature à ses puissances, et elle en reçoit elle-même quelque chose, quand, au lieu d'administrer le corps sans compromettre sa propre sécurité, elle se laisse entraîner par son inclination à entrer profondément en lui, parce qu'elle renonce à demeurer unie tout entière à l'Ame universelle. D'ailleurs, elle peut s'élever au-dessus du corps après avoir, par l'expérience des choses qu'elle a vues et souffertes ici-bas, appris à sentir combien on est heureux d'habiter là-haut, et après avoir, par la comparaison des contraires, apprécié le véritable bien. En effet, la connaissance du bien devient plus claire par l'expérience du mal, chez les âmes surtout qui ne sont pas assez fortes pour connaître le mal avant de l'avoir éprouvé[3].

La *procession de l'intelligence* (ἡ νοερὰ διέξοδος) consiste à *descendre* aux choses qui occupent le dernier rang et qui ont une nature inférieure[4] : car l'intelligence ne saurait s'élever à la nature supérieure ; mais, obligée d'agir hors d'elle, et ne pouvant demeurer renfermée en elle-même, elle doit, par une nécessité et une loi de sa nature, s'avancer jusqu'à l'âme à laquelle elle s'arrête, puis, après s'être ainsi communiquée à ce qui la suit immédiatement, *remonter* au monde intelligible. De même, l'âme a une double action dans son double rapport avec ce qui lui est inférieur et avec ce qui lui est supérieur : par la première action, elle administre le corps auquel elle est unie ;

[1] *Voy.* ci-dessus le livre VI, § 3, p. 429. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 41, note 1. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 488. — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 299-300.

par la seconde, elle contemple les essences intelligibles. Ces alternatives s'accomplissent pour les âmes particulières avec le cours du temps, et il s'opère enfin une *conversion* qui les ramène des natures inférieures aux natures supérieures[1].

Quant à l'Ame universelle, comme elle n'a pas à s'occuper de fonctions pénibles, qu'elle demeure hors de l'atteinte des maux, elle considère ce qui est au-dessous d'elle d'une manière purement contemplative, et en même temps elle reste suspendue à ce qui est au-dessus d'elle; elle peut donc tout à la fois recevoir d'un côté et donner de l'autre, puisque sa nature lui commande de se mettre en contact même avec les choses de l'ordre sensible[2].

VIII. S'il convient que je déclare ici nettement ce qui me paraît vrai, dussé-je me mettre en contradiction avec l'opinion générale, je dirai que notre âme n'entre pas tout entière dans le corps[3] : par sa partie supérieure, elle reste toujours unie au monde intelligible, comme, par sa partie inférieure, elle l'est au monde sensible. Si cette partie inférieure domine, ou plutôt, si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment de ce que contemple la partie supérieure de l'âme. En effet, ce qui est pensé n'arrive à notre connaissance qu'à la condition de descendre jusqu'à nous et d'être senti. En général, nous ne connaissons tout ce qui se passe dans chaque partie de l'âme que lorsque cela est senti par l'âme entière : par exemple, la concupiscence, qui est l'acte de l'appétit concupiscible, ne nous est connue que lorsque nous la percevons par le *sens intérieur* (τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει)[4], ou par la *raison discursive* (τῇ διανοητικῇ), ou

[1] *Voy.* le passage de Porphyre cité ci-après, p. 608. — [2] *Voy.* t. I, p. 262-263. — [3] Cette opinion a été suivie par Damascius (*Comm. sur le Parménide*, f. 308), et combattue par Jamblique, Proclus, Simplicius, Priscien. *Voy.* ci-après, p. 630, note 6; p. 631, note 6; p. 667, note. — [4] *Voy.* ci-après, p. 664, § xx.

par toutes les deux à la fois. Toute âme a une partie inférieure tournée vers le corps, et une partie supérieure tournée vers l'Intelligence divine. L'Ame universelle administre l'univers par sa partie inférieure sans aucune espèce de peine, parce qu'elle gouverne son corps non par raisonnement, comme nous, mais par intelligence, par conséquent d'une tout autre manière que celle dont procède l'art. Quant aux âmes particulières, qui administrent chacune une partie de l'univers [c'est-à-dire le corps auquel chacune est unie], elles ont aussi une partie qui s'élève au-dessus du corps; mais elles sont distraites de la pensée par la sensation et par la perception d'une foule de choses qui sont contraires à la nature, qui viennent les troubler et les affliger. En effet, le corps dont elles prennent soin, ne constituant qu'une partie de l'univers, étant d'ailleurs incomplet et se trouvant entouré d'objets extérieurs, a mille besoins, désire la volupté et est trompé par elle. La partie supérieure de l'âme est au contraire insensible à l'attrait de ces plaisirs passagers et mène une vie uniforme[1].

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin qui le commente en ces termes : « Observat denique idem Plotinus, etsi omnes Deum, » et æterna et intelligibilia spectamina, et seipsos æternis consertos » et immortales intelligant aliquatenus, et subobscure saltem ; plerosque tamen id inficiari, vel ignorantes, vel dissimulantes, ob » sensibilium amorem, ob incogitantiam, ob familiaritatem. Nam » amore tanquam visco sic rebus infimis, sic externis agglutinatur » animus ut inde revellere se non possit ad intima sua et summa, » id est ad seipsum et Deum accuratius considerandum. Rursus » multa novit animus quæ non advertit se nosse; multa novit, etsi » non semper cogitet; se esse, se vivere et moveri semper intelligit, » etsi non semper cogitet; ita æternis se formis regulisque irradiari » in judicando, regi in agendo intelligit, etsi non cogitet; iis se » connexum esse et consanguineum, ac proinde de æternorum » ac immortalium genere se esse intelligit, etsi non cogitet : in» cogitantia ergo hæc est, non ignorantia, etc. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 21.)

LIVRE NEUVIÈME.

TOUTES LES AMES FORMENT-ELLES UNE SEULE AME ?

I. De même que l'âme de chaque animal est *une*, parce qu'elle est présente tout entière dans tout le corps, et qu'elle est ainsi réellement une, parce qu'elle n'a pas une de ses parties dans un organe, une autre dans un autre organe[1]; de même que l'âme sensitive est également une dans les êtres qui sentent, et que l'âme végétative est partout tout entière dans chaque partie des végétaux; de même, mon âme et la tienne n'en font-elles qu'une, toutes les âmes n'en font-elles qu'une, et l'Ame universelle, présente dans tous les êtres, est-elle une parce qu'elle n'est pas divisée à la manière d'un corps, mais qu'elle est partout la même? — Pourquoi, en effet, l'âme qui est en moi serait-elle une, et l'Ame universelle ne serait-elle pas une également, puisqu'elle n'est pas plus que la mienne une étendue matérielle ni un corps? Si mon âme et la tienne procèdent de l'Ame universelle et que cette Ame soit une, mon âme et la tienne ne doivent faire qu'une âme. Si l'on suppose que l'Ame universelle et la mienne procèdent d'une Ame une, toutes les âmes dans cette hypothèse ne

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 445-447.

font encore qu'une âme. Il faut donc examiner en quoi consiste cette Ame qui est une[1].

Considérons d'abord si l'on a le droit d'affirmer que toutes les âmes n'en font qu'une dans le sens où l'on dit que l'âme de chaque individu est une. Il semble absurde de prétendre que mon âme et que la tienne n'en font qu'une en ce sens : car il faudrait alors que tu sentisses quand je sens, que tu fusses vertueux quand je le suis, que tu eusses les mêmes désirs que moi, que nos âmes éprouvassent non-seulement les mêmes sentiments l'une que l'autre, mais encore les mêmes sentiments que l'Ame universelle, en sorte que chaque sensation éprouvée par moi fût ressentie par l'univers entier. Si toutes les âmes n'en font qu'une de cette manière, pourquoi une âme est-elle raisonnable et l'autre irraisonnable, pourquoi celle-ci

[1] Plotin a démontré ci-dessus dans le livre II, § 1-8, que les âmes particulières ne forment pas une *unité numérique*, qu'elles ne sont pas les parties entre lesquelles se divise et se distribue l'Ame universelle. Il a pour but d'expliquer ici comment les âmes particulières sont unies avec l'Ame universelle dont elles procèdent, et comment elles forment avec cette Ame une *unité générique* sans être absorbées par elle. Porphyre a fort bien résumé la pensée de Plotin dans les lignes suivantes, dont une partie est empruntée à l'*Ennéade* VI, liv. V, § 4 : « Il ne faut pas croire que la pluralité des âmes vienne » de la pluralité des corps. Les âmes particulières subsistent aussi » bien que l'Ame universelle indépendamment des corps, *sans que* » *l'unité de l'Ame universelle absorbe la multiplicité des âmes par-* » *ticulières, ni que la multiplicité de celles-ci morcelle l'unité de* » *celle-là*. Les âmes particulières sont *distinctes* sans être séparées » les unes des autres et sans diviser l'Ame universelle en une foule » de parties; elles sont *unies* les unes aux autres sans se confondre » et sans faire de l'Ame universelle un simple total : car elles ne » sont pas séparées entre elles par des limites et elles ne se con- » fondent pas les unes avec les autres ; *elles sont distinctes les unes* » *des autres comme les sciences diverses dans une seule âme.* » (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX; t. I, p. LXXX.) *Voy.* encore ci-après le traité de Jamblique, p. 642.

est-elle dans un animal et celle-là dans un végétal? D'un autre côté, si nous n'admettons pas qu'il y ait une Ame une, nous ne pourrons expliquer l'unité de l'univers ni trouver pour les âmes un principe unique.

[Pour résoudre cette difficulté, il faut établir ici une distinction. Les arguments qui précèdent prouvent bien que les âmes particulières ne forment pas une *unité numérique*[1]. Mais il n'en faudrait pas conclure qu'elles ne constituent pas une *unité générique* : car, dans des êtres différents, la même essence peut éprouver des affections diverses; les mêmes puissances, produire des actes variés[2].]

II. D'abord, de ce que mon âme et celle d'un autre homme font une seule âme, il ne s'ensuit pas qu'elles soient l'une et l'autre identiques à leur principe. Le même principe, du moment qu'il existera des êtres différents, n'éprouvera pas dans chacun d'eux les mêmes affections[3]. Ainsi, l'*humanité* est aussi bien en moi, qui suis en mouvement, qu'en vous, qui êtes en repos; seulement, en moi, elle est en mouvement; en vous, elle est en repos. Il n'est donc pas absurde ni paradoxal de soutenir que le même principe est à la fois en vous et en moi; il ne s'ensuit pas nécessairement que nous devions éprouver des affections identiques. Voyez un corps unique: ce n'est pas la main gauche qui sent ce qu'éprouve la droite; c'est l'âme présente dans tout le corps. Pour que tu sentisses ce que je sens, il faudrait que nos deux corps n'en fissent qu'un seul; étant ainsi unies, nos âmes éprouveraient alors les mêmes affections. Qu'on réfléchisse d'ailleurs que

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 268-271. — [2] Nous ajoutons cet alinéa pour faire saisir la suite des idées. Cassiodore fait allusion à cette doctrine. Après avoir expliqué que les âmes ont été créées par Dieu, il ajoute : « Peractis his quæ dicenda fuerunt, congruum videtur » de animarum signis indiciisque disserere; quia, *licet earum* » *substantia una esse videatur*, *longe tamen disparibus qua-* » *litatibus segregantur.* » (*De Anima*, 16.) — [3] Il faut retrancher les mots ἐν ἐμοὶ γὰρ κινουμένῳ, qui forment une répétition vicieuse.

le Tout reste sourd à une multitude d'impressions éprouvées par les parties d'un seul et même organisme, et cela d'autant plus que le corps est plus gros. C'est ce qui arrive, par exemple, à ces énormes cétacés qui ne ressentent nullement l'impression reçue dans une partie de leur corps à cause de l'exiguïté du mouvement.

Il n'est donc pas nécessaire que, quand un membre de l'univers éprouve une affection, celle-ci soit ressentie nettement par le Tout. Qu'il y ait sympathie, cela est naturel et on ne saurait le méconnaître ; mais il n'en résulte pas qu'il y ait identité de sensation. Il n'est pas non plus absurde que nos âmes, tout en n'en faisant qu'une, soient cependant l'une vertueuse, l'autre vicieuse, comme il n'est pas impossible que la même essence soit en moi en mouvement, et en vous en repos. En effet, l'unité que nous attribuons à l'Ame universelle n'exclut pas toute multiplicité, comme l'unité qui est propre à l'Intelligence; mais nous disons que l'Ame est à la fois *unité* et *pluralité* (μία καὶ πλῆθος), qu'elle ne participe pas seulement de l'essence divisible dans les corps, mais encore de l'essence indivisible, qu'elle est *une* par conséquent[1]. Or, de même que l'impression éprouvée par une de mes parties n'est pas nécessairement ressentie par tout mon corps, tandis que ce qui arrive à l'organe principal est ressenti par les autres parties; de même, les impressions que l'univers communique à l'individu sont plus nettes, parce que les parties éprouvent ordinairement les mêmes affections que le Tout, tandis qu'il n'est pas évident que les affections particulières que nous ressentons soient éprouvées aussi par le Tout.

III. D'un autre côté, l'observation nous apprend que nous sympathisons les uns avec les autres, que nous ne pouvons voir la souffrance d'un autre homme sans la partager, que

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 260.

nous sommes naturellement portés à nous épancher, à aimer : car l'amour est un fait dont l'origine se rattache à la question qui nous occupe. Enfin, si les enchantements et les charmes magiques attirent des individus l'un vers l'autre, amènent à sympathiser des personnes éloignées, ces effets ne peuvent s'expliquer que par l'unité d'âme. Des paroles prononcées à voix basse affectent une personne éloignée et lui font entendre ce qui est à une grande distance. Par là on voit l'*unité de tous les êtres* (ἑνότης ἁπάντων), unité qui résulte de ce que l'Ame est une.

Mais, si l'Ame est une, pourquoi telle âme particulière est-elle *raisonnable*, telle autre *irraisonnable*, telle autre *végétative?* C'est que la partie indivisible de l'Ame consiste dans la *raison*, qui ne se divise pas dans les corps, tandis que la partie de l'Ame divisible dans les corps (qui, étant une en elle-même, se divise cependant dans les corps, parce qu'elle répand partout le sentiment) doit être regardée comme une autre puissance de l'Ame [la *puissance sensitive*][1]; de même, la partie qui façonne et produit les corps est encore une autre puissance [la *puissance végétative*]; toutefois, cette pluralité de puissances ne détruit pas l'unité de l'Ame[2]. Dans une semence, il y a aussi plusieurs puissances; cependant cette semence est une, et de cette unité naît une multiplicité qui forme une unité. — Mais pourquoi toutes les puissances

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. III, § 19, p. 301-302. — [2] Cette théorie est citée par Thémistius : « Quelques-uns des anciens et des modernes » ont examiné cette question : *Toutes les âmes forment-elles une » seule âme?* Il vaudrait mieux examiner si tous les hommes n'en » forment qu'un : car s'il y a, selon ces philosophes, une Ame » une et séparable, cependant ses puissances sont multiples et dif- » fèrent évidemment les unes des autres ; ainsi, la puissance végé- » tative diffère de la puissance sensitive, et celle-ci diffère elle- » même de la puissance appétitive. Mais, pour l'intelligence, et » surtout pour l'intelligence contemplative, il est raisonnable et » nécessaire d'examiner si tous ceux qui y participent ont la même » essence en acte, etc. » (*Paraphrase du Traité de l'Ame*, III, p. 90.)

de l'Ame ne s'exercent-elles pas partout? C'est que, si l'on considère l'Ame qui est *une partout*, on trouve que la *sensation* n'est pas semblable dans toutes les parties, [c'est-à-dire dans toutes les âmes particulières], que la *raison* n'est pas dans le Tout [mais dans certaines âmes seulement], que la *puissance végétative* est donnée aux êtres qui ne possèdent pas la sensation, et que toutes ces puissances reviennent à l'unité en se séparant du corps[1]. — Mais, si le corps tient sa puissance végétative du Tout et de cette Ame qui est une, pourquoi ne la tient-il pas aussi de notre âme? C'est que ce qui est nourri par cette puissance forme une partie de l'univers, qui n'est sensible qu'à la condition de pâtir. Quant à la puissance sensitive qui s'élève jusqu'au jugement, et qui est unie à chaque intelligence, elle n'avait pas besoin de former ce qui était déjà formé par le Tout;

[1] « Si l'âme est divisée en elle-même [par l'existence des âmes » particulières], sa diversité ne détruit pas son identité. Si l'unité des » corps, où la diversité l'emporte sur l'identité, n'est pas morcelée » par leur union avec un principe incorporel; si tous, au contraire, » possèdent l'unité de substance et ne sont divisés que par les quali- » tés et les autres formes; que dire et que penser de l'*Espèce de la* » *vie incorporelle*, où l'identité l'emporte sur la diversité, où il n'y » a pas un sujet étranger à la forme et d'où les corps reçoivent » l'unité? L'unité de l'Ame ne saurait être morcelée par son union » avec un corps, quoique le corps entrave souvent ses opérations. » Étant identique, l'Ame fait et découvre tout par elle-même, parce » que ses *actes* sont des *espèces*, quelque loin que l'on pousse la » division. Quand l'Ame est séparée des corps, chacune de ses » parties possède tous les pouvoirs que possède l'Ame elle même, » comme une semence particulière a les mêmes propriétés que » la semence universelle. De même qu'une semence particulière, » étant unie à la matière, conserve les propriétés de la semence » universelle, et que, d'un autre côté, la semence universelle pos- » sède toutes les propriétés des semences particulières dispersées » dans la matière; ainsi, les parties que l'on conçoit dans l'Ame » séparée de la matière possèdent toutes les puissances de l'Ame » totale. » (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX; t. I, p. LXXX.) *Voy.* aussi Damascius, *Des principes*, p. 313.

mais elle aurait pu donner des formes si ces formes n'étaient des parties du Tout qui les produit[1].

IV. Voilà ce que nous avions à dire pour qu'on ne s'étonnât pas de nous voir ramener les âmes à l'unité. Mais, pour que cette discussion soit complète, il faut encore que nous déterminions comment toutes les âmes sont une seule âme. Est-ce parce qu'elles procèdent d'une seule âme, ou parce que toutes forment une seule âme? Si toutes procèdent d'une seule âme, celle-ci se divise-t-elle, ou bien demeure-t-elle tout entière en faisant naître d'elle-même la multitude des âmes? Et, dans ce dernier cas, comment une essence peut-elle, tout en demeurant en elle-même, faire naître d'elle-même une multitude?

Après avoir invoqué le secours de Dieu, disons que l'existence de l'Ame une est la condition de l'existence de la multitude des âmes, et que cette multitude doit procéder de l'Ame qui est une.

Si l'Ame une était un corps, nécessairement la division de ce corps produirait la multitude des âmes, et cette essence serait différente dans ses différentes parties. Cependant, comme cette essence serait homogène, les âmes [entre lesquelles elle se diviserait] seraient conformes entre elles, parce qu'elles posséderaient une forme une et identique dans sa totalité, mais elles différeraient par leurs corps. Si l'essence de ces âmes consistait dans les corps qui leur serviraient de sujets, elles seraient différentes les unes des autres; si l'essence de ces âmes consistait dans leur forme, elles ne seraient toutes qu'une seule âme par leur forme: en d'autres termes, il n'y aurait qu'une seule et même âme dans la multitude des corps. En outre, au-dessus de cette âme qui serait une, mais qui serait répandue dans la multitude des corps, il y aurait une autre Ame qui ne serait pas répandue dans la multitude des corps; c'est

[1] *Voy.* ci-dessus le livre III, § 6, p. 275.

d'elle que procéderait l'âme qui serait l'unité dans la pluralité, l'image multiple de l'Ame une dans un corps un, comme un seul cachet en imprimant une même figure à une multitude de morceaux de cire se trouverait distribuer cette figure en une multitude d'empreintes. Dans ce cas [si l'essence de l'âme consistait dans sa forme], l'âme serait quelque chose d'incorporel, et comme elle consisterait dans une affection du corps (πάθημα), il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'une qualité unique, émanée d'un principe unique, pût être à la fois en une multitude de sujets. Enfin, si l'essence de l'âme consistait à être les deux choses [à être à la fois une partie d'un corps homogène et une affection de ce corps], il n'y aurait encore rien d'étonnant [à ce qu'il y eût unité d'essence dans une multitude de sujets].

Maintenant, nous admettons que l'âme est incorporelle, qu'elle est une essence, et nous allons considérer ce qui résulte de là.

V. Comment une essence peut-elle être une dans une multitude d'âmes?—Ou cette essence une est tout entière dans toutes les âmes, ou cette essence une et entière engendre toutes les âmes en demeurant en elle-même. Dans les deux cas, cette essence est une. Elle est l'unité à laquelle se rapportent les âmes particulières; elle se donne à cette multitude, et en même temps elle ne se donne pas; elle peut se communiquer à toutes les âmes particulières et néanmoins demeurer une; elle a assez de puissance pour passer dans toutes à la fois, et n'être séparée d'aucune : de cette manière, son essence reste identique, tout en étant présente dans une multitude d'âmes. Qu'on ne s'étonne pas de ce fait : la science est aussi tout entière dans chacune de ses parties, et elle les engendre sans cesser d'être tout entière en elle-même. De même, une semence est tout entière dans chacune des parties entre lesquelles elle se divise naturellement; chacune de ces parties a les mêmes propriétés que toute la semence; néanmoins, la semence reste tout entière,

sans être diminuée; et si la matière [dans laquelle réside la semence] lui offre une cause de division, toutes les parties n'en forment pas moins une seule unité.

Mais, dira-t-on, dans la science la partie n'est pas la science totale.—Sans doute, la notion qu'on rend explicite et qu'on étudie à l'exclusion des autres, parce qu'on en a principalement besoin, n'est en acte qu'une partie. Toutefois, elle renferme en puissance d'une manière latente toutes les autres notions qu'elle implique[1]. Ainsi, toutes les notions sont contenues dans chaque partie de la science, et sous ce rapport chaque partie est la science totale : car, ce qui n'est en acte qu'une partie est [en puissance] toutes les notions de la science. On a donc à sa disposition chaque notion qu'on veut rendre explicite; on a cette notion à sa disposition dans chaque partie de la science que l'on considère; mais elle paraît n'y être qu'en puissance si on la rapproche du tout. Il ne faut cependant pas croire que la notion particulière ne contienne rien des autres notions; dans ce cas, elle n'aurait rien de systématique ni de scientifique; elle ne serait qu'une conception futile. Si elle est une notion vraiment scientifique, elle contient en puissance toutes les notions de la science, et le véritable savant sait découvrir toutes les notions dans une seule en en développant les conséquences. Le géomètre fait voir dans ses démonstrations que chaque théorème renferme tous les théorèmes précédents, auxquels on remonte par l'analyse, et tous les théorèmes suivants, qu'on en tire par déduction.

Ces vérités excitent notre incrédulité, parce qu'ici-bas notre raison est faible et qu'elle est obscurcie par le corps. Dans le monde intelligible, au contraire, toutes les vérités sont claires et chacune en particulier est évidente.

[1] *Voy.* ci-dessus p. 241, n° 2, et p. 498, note 2. *Voy.* également ce que Plotin dit ci-dessus sur les rapports de l'Intelligence universelle avec les intelligences particulières, p. 483.

NOTES

ET

ÉCLAIRCISSEMENTS

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTES

ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

TROISIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DU DESTIN.

Ce livre est le troisième dans l'ordre chronologique.

Il a été publié par J. Conrad Orelli dans un recueil intitulé : *Alexandri Aphrodisiensis, Ammonii Hermiæ filii, Plotini, Bardesanis Syri et Georgii Gemisti Plèthonis De Fato quæ supersunt græce*, etc., recensuit Jo. Conrad Orellius; Turici, 1824, in-8°.

Grotius a traduit en latin ce livre de Plotin dans un écrit intitulé : *Philosophorum sententiæ De Fato et De eo quod in nostra est potestate*, collectæ partim et de græco versæ per Hugonem Grotium; Amsterodami, ap. Lud. Elzevirium, 1648.

On trouvera résumés dans les *Éclaircissements* des livres suivants la doctrine de Plotin sur le Destin, doctrine qui est inséparable de celle qu'il professe sur la Providence, ainsi que les rapprochements qu'on peut établir entre cette doctrine et celle des autres philosophes. Nous nous bornerons ici à indiquer les ouvrages qui se rapportent spécialement au sujet traité par notre auteur, savoir :

Fr. Kreuzer : *Philosophorum veterum loci De Providentia divina, itemque de Fato* emendantur, explicantur; Heidelbergæ, 1806, in-4°;

Daunou : *Sur le Destin*, mémoire où l'on examine si les anciens philosophes ont considéré le Destin comme une force aveugle ou comme une puissance intelligente (lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1812, et analysé par M. Ginguené dans son Rapport sur les travaux de la Classe d'histoire et de littérature ancienne; cette analyse a été reproduite par M. J. V. Le Clerc dans la *Préface* de sa traduction du traité de Cicéron *Sur le Destin*).

Nous avons déjà cité ci-dessus (p. 16, note 1) la *Lettre de Jamblique à Sopater sur le Destin*, dont l'objet est la définition du Destin et de la Nature. Nous y joindrons ici une autre Lettre du même auteur, adressée à *Péménius*, et dans laquelle il indique sommairement les rapports du Destin avec la Providence divine[1] :

« Les Dieux qui président au Destin le corrigent de toutes les manières : ils diminuent les maux, les adoucissent, quelquefois même les font disparaître. Le Destin est ainsi réglé par les biens [qu'il reçoit des Dieux]; mais il ne saurait être complétement réglé par suite de la nature désordonnée de la génération. Il est donc conservé par l'action des Dieux qui le corrigent : ce qu'il y a de muable en lui est contenu et conservé par leur bonté immuable, qui ne le laisse pas tomber dans le désordre et la confusion. De cette manière, l'influence bienfaisante de la Providence, la liberté de l'âme et toutes les choses les plus précieuses sont conservées par la volonté des Dieux[2]. »

Voyez encore ci-après, p. 670, la *Lettre de Jamblique à Macédonius sur le Destin*.

[1] Stobée, *Eclogæ physicæ*, VI, § 34, p. 80. — [2] Ces idées sont fort bien développées par Simplicius dans son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, § 31.

LIVRES II ET III

DE LA PROVIDENCE.

Le livre II et le livre III ne forment qu'un seul et même traité, que Porphyre a divisé en deux parties. Ils sont le quarante-septième et le quarante-huitième dans l'ordre chronologique.

Taylor a traduit en anglais le livre II (*Five Books of Plotinus*, p. 113).

M. Barthélemy-Saint-Hilaire a traduit en français les § 2, 8, 15 du livre II (*De l'École d'Alexandrie*, p. 213).

§ I. DOCTRINE DE PLOTIN SUR LA PROVIDENCE ET LE DESTIN.

La doctrine de Plotin sur la Providence et le Destin n'est pas contenue tout entière dans les livres qui portent ce titre. Nous croyons donc nécessaire de la résumer ici brièvement, en indiquant tous les passages que, pour la bien connaître, il faut consulter dans ce volume et dans le précédent. Il nous sera ensuite plus facile de comparer les idées de Plotin à celles des philosophes dont il s'est inspiré ou qui lui ont fait des emprunts à lui-même.

1. Dieu est la cause immanente des choses. Tout part de lui et tout retourne à lui : étant l'Un, il possède la plénitude de la puissance, par conséquent, il tend à se manifester hors de lui, à devenir cause productrice ; étant le Bien, il est l'objet du désir et de l'amour, il attire à lui tout ce qui est, et par là il devient cause finale (t. I, p. 114, 118, 254 ; t. II, p. 28, 229-234, 243, 248).

2. L'Intelligence divine, contenant dans son sein toutes les essences et toutes les idées, est la cause et le modèle du monde sensible : elle lui communique l'existence et la beauté, sans sortir elle-même de son repos ni rien perdre de ce qu'elle possède. Par là, elle est la *Providence universelle* (t. I, p. 259, 304; t. II, p. 21, 225, 238, 344).

3. L'Ame universelle transmet à la matière, en lui donnant la vie et le mouvement, les *formes* qu'elle reçoit elle-même de l'Intelligence : ces formes sont les *raisons séminales* des êtres; leur en-

semble constitue la *Raison*, par laquelle l'Ame administre le monde de la même manière que le corps d'un être vivant est administré par la raison séminale qui façonne ses organes. L'action que l'Ame exerce ainsi, comme Puissance naturelle et végétative, constitue le *Destin*, qui est subordonné à l'Intelligence (t. I, p. 182, 188, 191, 472; t. II, p. 5, 16, 76, 80, 211-218, 279, 284-288, 344-354).

Les organes de l'Ame universelle sont les *démons* (t. II, p. 113).

4. Le monde est éternellement produit; il n'a pas eu de commencement et il n'aura pas de fin (t. I, p. 264; t. II, p. 20).

Il est une image aussi parfaite que possible de l'Intelligence, dont il procède en vertu d'une nécessité naturelle, qui exclut tout raisonnement et toute délibération (t. I, p. 277, 279; t. II, p. 21, 27, 384).

L'Ame universelle y fait régner l'ordre et la justice.

L'*ordre* règne dans l'univers parce que toutes choses procèdent d'un principe unique et conspirent à un but unique; en remplissant chacune leur rôle particulier, toutes se prêtent un mutuel concours; les actions qu'elles produisent et les passions qu'elles subissent sont toutes coordonnées dans le *plan* de l'univers, où l'Ame donne à chaque être des fonctions conformes à sa nature (t. I, p. 474; t. II, p. 53, 279, 290);

La *justice* règne dans l'univers, parce que les âmes sont punies ou récompensées par les conséquences naturelles de leurs actions soit dans cette vie, soit dans une autre en vertu de la métempsycose (t. I, p. 472; t. II, p. 291, 294-296, 405).

5. *Mal métaphysique.* L'imperfection des êtres sensibles n'a point de cause efficiente, parce que le mal n'est qu'un moindre degré du bien. L'être engendré devant de toute nécessité être inférieur au principe générateur, les choses sensibles ne sauraient être égales aux choses intelligibles dont elles procèdent. Elles ne possèdent donc chacune qu'une perfection limitée. Il en résulte que le monde est un mélange de l'être et du non-être, de la raison et de la matière (t. I, p. 129, 294, 431; t. II, p. 25, 30, 34, 37, 75, 392-397).

En outre, le plan du monde est *la variété dans l'unité:* car, sans la variété, l'unité ne se développerait pas, ne serait pas l'*unité universelle;* la variété, à son tour, exige qu'il y ait des inégalités relatives entre les êtres, qu'ils soient opposés entre eux et qu'ils se détruisent les uns les autres, afin qu'ici-bas la vie soit à la fois multiple et mobile. Du reste, rien n'est anéanti: quand une chose est dissoute, ses éléments entrent dans une nouvelle combinaison, et la Divinité fait servir à l'accomplissement de son œuvre les maux eux-mêmes. C'est pourquoi, pour juger le plan de la Providence, il faut en considérer les parties dans leur rapport avec le tout: on

voit ainsi qu'il est injuste de réclamer pour chacune d'elles plus de perfection qu'elle n'en a reçu, et que l'univers est le meilleur possible (t. I, p. 279; t. II, p. 26, 34, 45, 48, 50, 55, 61, 74, 386, 404).

6. *Mal physique.* Les souffrances auxquelles nous sommes exposés ici-bas sont une conséquence nécessaire de notre imperfection. La douleur entre d'ailleurs dans le plan de la Providence : elle nous provoque à développer nos facultés, parce que nous ne pouvons nous conserver sans accomplir les actes dont notre conservation dépend (t. I, p. 192, 434 ; t. II, p. 33, 34, 41).

Quant à l'inégale distribution des biens et des maux, elle n'est qu'apparente : les biens de l'âme reviennent toujours à celui qui les mérite, et dans la mesure même de son mérite ; les biens du corps n'ont pas d'importance pour le sage, qui sait que le bonheur ne se trouve que dans la vertu; d'ailleurs, la Providence n'expose l'homme vertueux à l'adversité que pour l'éprouver, et le méchant qui abuse des dons de la fortune en est puni tôt ou tard par les conséquences naturelles de ses actions (t. I, p. 280, 472; t. II, p. 35, 41, 59).

7. *Mal moral.* L'homme est libre : on ne peut donc faire remonter la responsabilité de ses vices ou de ses crimes ni à Dieu, ni aux astres (t. I, p. 434, 468; t. II, p. 15, 38, 47, 391).

Si l'homme a été créé libre, c'est que sa liberté faisait partie du plan de l'univers. Elle donne d'ailleurs lieu à la Providence d'exercer sa justice distributive (t. I, p. 472 ; t. II, p. 33, 51, 66, 404-407).

Il n'est pas étonnant que l'homme pèche, puisqu'il n'occupe dans le monde qu'un rang intermédiaire. Ses vices ont pour causes l'ignorance et la concupiscence (t. I, p. 281; t. II, p. 31, 39, 79).

La source de tous les péchés est la descente de l'âme dans le corps, puisque c'est d'elle que dérivent l'ignorance et la concupiscence. Cependant, l'union de l'âme avec le corps est bonne en soi, comme la liberté, si on en fait un bon usage : car elle permet à l'âme de développer ses facultés, de les faire passer de la puissance à l'acte. D'ailleurs, cette union ne sépare jamais complétement l'âme du monde intelligible : l'âme peut toujours y remonter en s'affranchissant des passions du corps et en se tournant vers le Bien (t. I, p. 261, 280; t. II, p. 32, 492).

Quoique la doctrine de Plotin sur la Providence et le Destin renferme plusieurs erreurs graves, telles que la croyance à la métempsycose, elle est cependant supérieure à celle de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Voici en effet les propositions qu'il établit contre Platon, Aristote, les Stoïciens, les Gnostiques et les Manichéens.

1. Contre Platon. — La matière tient de Dieu l'existence : elle pro-

cède de lui, comme la forme, dont elle ne saurait être séparée (t. I, p. 428-430). L'union de l'âme avec le corps n'est pas mauvaise en soi (t. II, p. 480).

2. Contre Aristote. — Dieu n'est pas seulement la cause finale de l'univers ; il en est encore la cause efficiente (t. II, p. 512).

3. Contre les Stoïciens. — L'âme humaine est libre. — Quoiqu'elle procède de l'Ame universelle, elle constitue une cause, une personne complétement distincte d'elle (t. II, p. 515-518).

4. Contre les Gnostiques. — Le Démiurge est bon, le monde est le meilleur possible. — La Providence divine s'étend aux choses terrestres.

5. Contre les Manichéens. — Le mal n'est pas un être, mais une simple négation, une privation du bien ; il n'a donc pas de cause efficiente ; par conséquent, il n'y a pas lieu de reconnaître deux principes opposés.

Par ce qui précède, on peut déjà se former une idée de la valeur du système de Plotin sur la Providence et le Destin. Son importance se manifeste également quand on rapproche notre auteur des philosophes qui l'ont précédé et de ceux qui l'ont suivi.

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLES DE PLATON, D'ARISTOTE ET DES STOICIENS.

Dans sa doctrine sur la Providence et sur le Destin, tout en se séparant sur plusieurs points de Platon, d'Aristote et des Stoïciens, Plotin s'est souvent inspiré de leurs idées. Nous allons indiquer ce qu'il a pu emprunter à chacun d'eux.

A. *Platon.*

On sait que la Théodicée de Platon est dispersée dans divers dialogues, le *Phédon*, le *Théétète*, le *Philèbe*, le *Phèdre*, le *Politique*, la *République*, les *Lois* et le *Timée*.

Platon enseigne : dans le *Phédon* (t. I, p. 280-282, trad. de M. Cousin), que la cause du monde n'est pas un élément matériel, comme l'air ou le feu, ainsi que le soutenaient Archélaüs, Anaximène, Empédocle, Héraclite, mais que c'est une *puissance intelligente*, et qu'afin d'expliquer ses œuvres, il faut prendre pour principe *ce qui semble le meilleur ;* dans le *Philèbe* (t. II, p. 341-347, tr. fr.), que *c'est un crime de dire qu'une puissance dépourvue de raison, téméraire et agissant au hasard, gouverne l'univers ;* dans le livre X

des *Lois* (t. VIII, p. 224-229, tr. fr.), que, si le monde est le produit du hasard, les lois et la morale ne sont plus que de pures inventions humaines, et que, par conséquent, il n'y a ni devoir, ni morale, ni d'autre autorité dans ce monde que celle de la force. Nier l'existence des dieux, c'est, selon Platon, se méprendre sur la nature du monde, qui ne peut être conçu sans une âme pleine de sagesse et de bonté : car il est plein d'harmonie, et la perfection de l'effet prouve l'excellence de la cause. Dans le *Timée* (t. XII, p. 195, tr. fr.), Dieu est appelé l'*auteur*, le *père* et l'*architecte du monde:* il l'a fait à l'image du modèle éternel (de l'*animal en soi*), qui comprend toutes les perfections. Il s'est servi des lois de l'univers pour arriver à ses fins, mais *il a mis lui-même le bien dans toutes les choses engendrées;* c'est sa bonté qui l'a porté à créer : « Disons la cause qui a » porté le suprême Ordonnateur à produire et à composer cet uni- » vers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. » Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que » possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des » hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de » l'origine et de la formation du monde sera dans le vrai. »

Enfin, dans le *Théétète*, le *Phèdre*, le *Politique*, la *République*, les *Lois* et le *Timée*[1], Platon complète sa doctrine sur la Providence divine en expliquant l'origine du mal par la nature de la matière et par la liberté de l'homme[2].

Il est facile de reconnaître en lisant l'œuvre de Plotin qu'il s'est approprié les principes de la Théodicée de Platon, mais en les complétant ou en les transformant. En effet, il résout plusieurs questions pour lesquelles son maître n'avait pas donné de solution entièrement satisfaisante. Il rattache à Dieu les deux éléments qui constituent tous les êtres, la *forme* et la *matière:* la *forme* est une *idée*, ou une *raison*, c'est-à-dire une *essence* et une *puissance*[3], qui

[1] *Voy.* les passages du *Théétète*, du *Phèdre*, du *Politique*, des *Lois* et du *Timée* que nous avons cités dans notre tome I, p. 177 (note 2), 427-431, 468-470. — [2] La doctrine de Platon sur la Providence divine a été résumée ou commentée par Alcinoüs (*Introduction à la philosophie de Platon*), Atticus (dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 5), Plutarque (*Du Destin*, *Des Délais de la justice divine*). A ces ouvrages, il faut joindre un écrit important de Philon : *Philonis judæi sermones tres hactenus inediti*, I et II *De Providentia*, et III *De Animalibus* (*ex Armeniaca versione nunc primum in Latinum fideliter translati per P.-J. Bapt. Aucher*, Venetiis, 1822). — [3] *Voy.* notre tome I, p. 101, note 1 ; p. 197, note. Sur la différence qui existe entre la théorie des idées de Platon et celle de Plotin, *Voy.* t. I, p. 321, note 2.

procède de l'Intelligence divine, et il y a autant d'*idées* ou de *raisons* qu'il y a d'individus appelés à vivre ici-bas, ce qui explique l'origine des *formes individuelles*[1]; la *matière* est née de l'infinité de l'Un[2] et elle ne constitue point une substance dont l'existence soit indépendante de Dieu, comme l'existence de la matière l'est dans Platon[3]. Par suite, le *mal* n'est qu'une simple négation, un *défaut de bien*, défaut qui est la conséquence même de la création[4]. C'est principalement cette question du mal que Plotin s'applique à résoudre dans le livre que nous examinons, et, sur ce point, il nous paraît être incontestablement supérieur à son maître.

B. *Aristote.*

Plotin, comme nous l'avons indiqué ci-dessus (p. 28, note 3), fait allusion à un passage célèbre du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote : « Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute » la nature, etc. » (*Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 450-451.) Il paraît d'ailleurs avoir peu emprunté à ce philosophe sur le sujet qui nous occupe. La raison en est facile à concevoir. On ne peut appliquer proprement le nom de Providence au Dieu d'Aristote, puisqu'il n'est que la *cause finale* de l'univers. C'est là du moins l'opinion que M. J. Simon a développée avec autant de clarté que de force dans ses *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*, où il s'exprime en ces termes (p. 87) :

« Telle est la nature de la doctrine de Platon, que le monde ne peut exister sans un Dieu qui agit sur lui à titre de force ; dans celle d'Aristote, au contraire, le monde n'a besoin que d'une cause finale. Platon démontre, en conséquence, l'existence de Dieu par la nécessité d'un artisan suprême ; Aristote, par la nécessité d'une fin dernière. Le Dieu de Platon et celui d'Aristote sont parfaits, parce qu'ils ont la plénitude de l'être. Ils sont éternels, intelligents, heureux, parce qu'ils sont parfaits. Mais l'intelligence du Dieu de Platon s'étend à tout ce qui existe : car il faut connaître le monde pour agir volontairement sur lui ; l'intelligence du Dieu d'Aristote n'a pas d'autre objet que lui-même : car il doit ignorer des êtres pour lesquels il ne peut rien ; et, tandis que le Dieu de Platon aime le monde et se réjouit de l'excellence de son œuvre, le bonheur du Dieu

[1] *Voy. Enn.* V, liv. VII. L'origine des formes individuelles est un des points obscurs du système de Platon. *Voy.* M. J. Simon, *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*, p. 81. — [2] *Voy.* notre tome I, p. 220-221. — [3] *Voy.* t. I, p. 429-430, 481-483. — [4] *Voy.* ci-dessus, p. 34.

d'Aristote a pour unique cause cette éternelle contemplation de lui-même. Le Dieu de Platon est bon et juste; le Dieu d'Aristote ne peut avoir ces perfections ni leurs contraires. Pour tout dire en un mot, le Dieu de Platon est une *providence*, le Dieu d'Aristote une *cause finale*. »

C. *Stoïciens.*

Plotin a emprunté aux Stoïciens plusieurs de leurs idées et de leurs termes; mais il a transformé ces idées et modifié le sens de ces termes. Pour faciliter la comparaison des deux doctrines, nous allons d'abord donner un résumé de celle des Stoïciens :

« Dans chaque être, dit M. Ravaisson, au savant mémoire duquel nous avons déjà fait plus d'un emprunt, les diverses parties, liées les unes aux autres, les phénomènes divers, régulièrement enchaînés, manifestent l'unité de leur cause: cette cause, c'est la *raison séminale*, dont les parties et les fonctions différentes de l'être ne sont que le développement, et en laquelle elles étaient toutes préordonnées et préconçues.

» Or, entre tous les êtres qui composent l'univers, il existe, comme entre les parties de chacun d'eux, une connexion et un accord évidents. Les choses mêmes qui, si on les considère à part, ne semblent que des accidents et des désordres, trouvent dans l'ensemble leur raison et leur justification. Les contraires s'entr'aident; le mal même sert au bien [1].

» Telle est l'unité du grand tout qui forme le monde [2], que chaque partie se ressent plus ou moins de ce qui arrive aux autres. C'est ce qui fait du monde un *tout sympathique à lui-même*, comme l'est tout corps vivant, et c'est la preuve qu'il vit, en effet, et qu'il a une âme [3]. Tels sont l'accord et l'harmonie de tant de parties diverses et innombrables, qu'évidemment la beauté est la principale fin en vue de laquelle le monde est ordonné [4], et c'est la preuve que le fond de l'âme qui l'anime est la raison [5], dont l'essence est cette harmonie avec soi et cette conséquence dans laquelle consiste la beauté.

» Comme les destinées de chaque être sont préordonnées dans la raison séminale particulière dont il est l'expansion [6], de même

[1] Stobée, *Eclogæ phys.*, I, 3, p. 32; Plutarque, *Adv. Stoïcos*, 13, 14. — [2] Cicéron, *Acad.*, I, 8. — [3] Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 78. — [4] Cicéron, *De nat. Deor.*, II, 22. — [5] Diogène Laërce, VII, § 139; Cicéron, *De nat. Deor.*, II, 11. — [6] Dans le même ouvrage (p. 15), M. Ravaisson explique en ces termes ce que les Stoïciens entendaient par *raison séminale* : « Il y a en

les destinées de l'univers entier sont ordonnées à l'avance et de tout temps dans la *raison séminale universelle*, qui par conséquent doit s'appeler l'*universelle Providence*, πρόνοια. Cette âme de l'univers, cette Raison séminale où toutes les causes sont comprises, cette Cause de toutes les causes, ce Destin invincible et en même temps cette Providence vigilante, c'est Dieu [1].

» Le monde, suivant les Stoïciens, est un être animé, un animal à proprement parler. La cause qui le meut est donc une âme ; mais il n'est aucun être que le monde ne surpasse beaucoup, non-seulement en grandeur, mais encore en ordre et en beauté : il n'est point d'âme que ne surpasse beaucoup l'Ame du monde. La cause de laquelle proviennent toutes les autres causes leur est nécessairement supérieure.

» La cause, chez les êtres les plus parfaits de l'univers, est un feu subtil qui est plein d'art. Dieu, cause du monde entier, est donc l'éther le plus subtil et le plus rare, le feu céleste au degré le plus élevé de tension, le feu artiste ou savant par excellence, par cela même l'âme la plus parfaite, le principe dirigeant le plus sage, la plus droite et la plus infaillible raison. Le Dieu de Zénon n'est pas, comme celui d'Aristote, un principe séparé de la matière, en dehors de toute la nature, exempt du mouvement dont elle est animée, et n'agissant sur elle que par le désir dont il la remplit. Loin de là, il a, comme toute cause, sa matière avec laquelle il est étroitement

tout être, suivant les Stoïciens, deux principes, l'un *passif*, l'autre *actif*. Par le premier, le corps est susceptible de toutes sortes de modifications et de mouvements : c'est la *matière*, ὕλη, qui forme la *substance*, οὐσία. Le second principe est la *cause*, αἰτία, qui fait de la matière telle ou telle chose déterminée, qui la caractérise, qui la qualifie ; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent la *qualité*, ποιότης... Ainsi, la *qualité* des Stoïciens, c'est la *forme essentielle* des Péripatéticiens. Aussi, de même que dans la doctrine péripatéticienne, de même dans celle des Stoïciens, le principe actif, cause de tout ce que devient la matière, est ce qui explique les choses, ce qui en rend compte, et, comme les Stoïciens le nomment, la *raison*, λόγος... Si la cause est selon les Stoïciens la *raison* des modifications de la matière, ce n'est pas qu'elle soit, comme dans la philosophie d'Aristote, la cause finale immobile, vers laquelle se dirigent les mouvements ; c'est qu'elle se meut au sein de la matière, et y produit successivement avec ordre, comme une *semence* qui se développe, la multiplicité qu'elle contient ; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent, d'un nom qui renferme à la fois le nom de raison et celui de semence, une *raison séminale*, λόγος σπερματικός. »

[1] Diogène Laërce, VII, § 136 ; Cicéron, *De nat. Deor.*, II, 22 ; Plutarque, *De Plac. phil.*, I, 7 ; Stobée, *Eclogæ phys.*, I, 18, p. 372.

uni; cette matière est le monde[1]. Dieu circule dans le monde, disaient les Stoïciens, comme le miel court dans les cellules d'un rayon[2]; il pénètre le monde dans toutes ses profondeurs, et en même temps il en embrasse l'immense contour; il l'occupe par le dedans et le dehors : « Intra et extra tenet[3] ; » il en remplit, par sa tension l'étendue tout entière : « Divinus spiritus per omnia intensus. » Et c'est en s'y mouvant lui-même qu'il le meut. Bien plus, Dieu peut être appelé le monde même et la nature : car, de même que chaque être n'est que le développement de sa raison séminale, de même le monde entier est un développement de Dieu[4]. » (*Sur le Stoïcisme*, Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 64.)

Plotin a emprunté aux Stoïciens la conception du monde considéré comme *un tout sympathique à lui-même*, administré par une grande Ame dont l'essence est la Raison, unité de laquelle sortent la multitude des contraires qui en sont le développement, et à laquelle se rapportent les oppositions qui constituent toutes des parties de l'Ordre universel. Mais, en faisant cet emprunt, Plotin a complétement transformé la doctrine dont il s'inspirait, non-seulement par le génie avec lequel il l'expose, mais encore par les modifications radicales qu'il fait subir aux principes des Stoïciens. En effet, il se sépare d'eux formellement sur trois points : il rejette nettement et combat avec autant de force que de raison leur panthéisme, leur fatalisme et leur matérialisme. Pour le matérialisme, la chose est facile à voir : selon les Stoïciens, la Raison séminale qui anime l'univers est un corps, un feu subtil; selon Plotin, au contraire, la Raison qui administre le monde est une Ame présente partout, mais incorporelle[5]. Ce point est trop bien établi dans les *Ennéades* pour que nous ayons besoin d'insister ici. Mais ce que Plotin dit sur la question du panthéisme et du fatalisme a besoin de plus de développement.

1. *Polémique de Plotin contre le Panthéisme et le Fatalisme des Stoïciens.*

C'est un principe fondamental du panthéisme qu'il n'existe dans l'univers qu'un seul être réel et qu'une seule cause véritablement

[1] Sénèque, *Consol. ad Helv.*, 8. — [2] Tertullien (*De Anima*, 44) : « Stoïci » enim volunt Deum sic per materiam decucurrisse, quomodo mel per favos. » — [3] Sénèque, *Quæst. nat.*, præf. — [4] Sénèque, *De Benef.*, IV, 7; *Quæst. nat.*, II, 45. — [5] Ce point a été parfaitement éclairci par M. Ravaisson dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 384-397.

efficace, qui est Dieu ; que la personnalité et la liberté de l'âme humaine ne sont que de vains mots. Dans sa critique de la doctrine stoïcienne, Plotin dégage avec netteté ce principe des formules philosophiques qui le dissimulent, et il le combat avec une grande vigueur de logique, en lui opposant les mêmes arguments qu'on emploie encore aujourd'hui pour le réfuter. Qu'on relise en effet, en les liant ensemble, les objections qu'il adresse dans son livre *Du Destin* à Héraclite et aux Stoïciens, et l'on ne pourra s'empêcher de reconnaître leur force et leur précision :

« Ne pourrait-on pas supposer qu'une seule Ame répandue dans tout l'univers produise tout, et, en donnant le mouvement à l'univers, donne le mouvement à chaque être qui en fait partie, de sorte que toutes les causes secondes découleraient nécessairement de cette cause première, et que leur suite et leur connexion constitueraient le Destin ?... S'il n'y a dans l'univers qu'un seul principe qui agisse et qui pâtisse, si les choses dérivent les unes des autres par une série de causes dont chacune se ramène à celle qui précède, on ne pourra plus alors dire avec vérité que toutes choses arrivent par des causes ; toutes en effet ne feront plus qu'un seul être. Dans ce cas, nous ne sommes plus *nous*, il n'y a plus d'action qui soit *nôtre*, ce n'est plus *nous* qui raisonnons ; c'est un autre principe qui raisonne, qui veut, qui agit en nous, comme ce ne sont pas nos pieds qui marchent, mais nous qui marchons par nos pieds. Cependant il faut admettre que chacun vit, pense, agit d'une vie, d'une pensée, d'une action qui lui soit propre ; il faut laisser à chacun la responsabilité de ses actions bonnes ou mauvaises, et ne pas attribuer à la cause universelle des faits honteux. » (Livre I, § 4, p. 9-10.)

Plotin montre aussi fort bien que le panthéisme des Stoïciens, en absorbant notre causalité personnelle dans la causalité divine, conduit nécessairement au fatalisme :

« Reste à considérer la doctrine qui enchaîne et lie toutes choses les unes aux autres, fait dériver de cette connexion les qualités de chaque être, et établit *une cause unique produisant tout par des raisons séminales*. Cette doctrine rentre dans celle qui rapporte à l'action de l'Ame universelle la constitution et les mouvements des individus aussi bien que ceux de l'univers. Dans ce cas, eussions-nous le pouvoir de faire quelque chose par nous-mêmes, nous n'en serions pas moins comme le reste soumis à la nécessité, puisque le Destin, comprenant toute la série des causes, détermine nécessairement chaque événement. Il n'est rien en effet qui puisse empêcher cet événement d'arriver ou le faire arriver autrement, puisque le Destin comprend toutes les causes. Si tout obéit ainsi à l'impulsion

d'un seul principe, il ne nous reste plus qu'à la suivre nous-mêmes. En effet, les conceptions de notre imagination résulteront alors des faits antérieurs et détermineront à leur tour nos appétits : notre liberté ne sera plus qu'un vain nom. De ce que nous obéirons à nos appétits, il n'en résultera pour nous aucun avantage, puisque nos appétits seront eux-mêmes déterminés par des faits antérieurs. Nous n'aurons pas plus de liberté que les autres animaux, que les enfants et les fous, qui courent çà et là, poussés par des appétits aveugles : car eux aussi ils obéissent à leurs appétits, comme le feu même, et comme toutes les choses qui suivent fatalement les dispositions de leur nature. » (Liv. I, § 7, p. 14.)

Après avoir ainsi réfuté le panthéisme et le fatalisme d'Héraclite et des Stoïciens, Plotin établit ensuite la vraie doctrine et démontre qu'il y a deux causes réelles dans l'univers, Dieu et l'âme humaine :

« Quelle autre cause faut-il donc faire intervenir outre les précédentes pour ne laisser rien arriver sans cause, pour maintenir l'ordre et l'enchaînement des faits dans le monde, et conserver la possibilité des prédictions et des présages sans cependant détruire notre personnalité? Il faut mettre au nombre des êtres un autre principe, savoir l'âme, non-seulement l'Ame universelle, mais encore l'âme de chaque individu : celle-ci n'est pas un principe de peu d'importance dans l'enchaînement universel des causes et des effets, parce qu'au lieu de naître d'une *semence* [*raison séminale*] comme les autres choses, elle constitue une *cause première*. » (Livre I, § 8, p. 15).

Dans les deux livres *De la Providence*, Plotin revient très-souvent sur l'idée de notre liberté et l'invoque pour montrer que Dieu n'est point responsable du mal moral :

« Considérons les actions des âmes qui font librement le mal... Ce n'est pas à la Providence qu'il faut demander raison de la méchanceté de ces âmes et en faire remonter la responsabilité ; il n'en faut chercher la cause que dans les déterminations volontaires de ces âmes. » (Livre II, § 7, p. 38.)

« Il ne faut pas étendre l'action de la Providence au point de supprimer notre propre action : car si la Providence fait tout, s'il n'y a qu'elle, elle est anéantie. A quoi s'appliquerait-elle en effet ? Il n'y aurait plus que la Divinité. » (Livre II, § 9, p. 43.)

« On dira peut-être : il est absurde d'introduire dans le monde des âmes qui font les unes le bien, les autres le mal : car c'est enlever à la Raison universelle le mérite du bien qui se fait, en la déchargeant de la responsabilité du mal... — Mais pourquoi imputer à la raison universelle les mauvaises œuvres? Les âmes contenues dans l'univers n'en seront pas plus divines, etc. » (Livre II, § 18, p. 69.)

Il ressort de toute cette polémique que Plotin professe et démontre la causalité, la personnalité et la liberté de l'âme humaine avec autant de force et de précision que les philosophes qui ont le mieux approfondi cette question. Nous verrons encore plus loin qu'il a également combattu le panthéisme des nouveaux Pythagoriciens.

2. *Rapprochement entre Plotin, Chrysippe, Épictète, Marc-Aurèle.*

Si nous cherchons maintenant quels sont, parmi les Stoïciens, ceux que Plotin paraît avoir suivis ou combattus en composant ses traités sur le Destin et la Providence, nous croyons pouvoir désigner Chrysippe, Épictète et Marc-Aurèle. Nous avons déjà cité le second dans les notes, p. 42, 59, 67, et le troisième, p. 45, 46, 63, 65, 70. Quant au premier, nous rappellerons qu'il avait composé un traité très-important sur la Providence, dont Aulu-Gelle nous a conservé les fragments suivants :

« Ceux qui nient que le monde soit fait pour Dieu et pour les hommes, et que les choses humaines soient gouvernées par une Providence, croient avancer une forte preuve à l'appui de leur opinion, quand ils disent : S'il y avait une Providence, il n'y aurait pas de mal sur la terre : car rien n'est plus difficile à accorder avec l'action d'une Providence que ce nombre infini de misères et de souffrances répandues dans le monde qu'on dit créé par Dieu exprès pour l'homme. Chrysippe, en réfutant cette doctrine dans le livre IV de son traité *De la Providence*, déclare qu'il n'est rien de plus absurde que de croire qu'il puisse exister du bien, sans qu'il existe en même temps du mal. Car le bien étant le contraire du mal, il est nécessaire qu'ils existent tous deux, opposés l'un à l'autre, et appuyés en quelque sorte sur leur mutuel contraste. Deux contraires en effet ne peuvent aller l'un sans l'autre : ainsi, comment aurions-nous l'idée de la justice, si nous n'avions celle de l'injustice ? Et qu'est-ce que la justice, sinon la privation de l'injustice ? De même, comment notre esprit concevrait-il le courage, sans la lâcheté ? La tempérance, sans l'intempérance ? La prudence, sans l'imprudence ? Ces gens à courte vue devraient demander aussi que la vérité existât seule dans le monde et qu'il n'y eût pas de mensonge. Ce ne serait pas plus absurde que de vouloir séparer le bien du mal, le bonheur du malheur, le plaisir de la souffrance. Ces choses vont nécessairement ensemble. Comme le dit Platon, l'un et l'autre se tiennent étroitement par leurs extrémités, de telle sorte qu'on ne peut supprimer le premier sans que le second disparaisse en même temps.

» Chrysippe, dans le même livre, traite la question suivante, qui

lui paraît digne d'intéresser un philosophe : Les maladies de l'homme sont-elles naturelles, c'est-à-dire, est-ce à la puissance appelée Nature ou Providence, par laquelle l'univers et l'homme ont été créés, qu'il faut attribuer les souffrances physiques, les maladies et les infirmités qui affligent l'espèce humaine? Suivant Chrysippe, la Nature n'a pas eu primitivement le dessein de faire l'homme sujet aux maladies : cette mère prévoyante, auteur de tous les biens, n'a pu vouloir notre mal. Mais, tandis qu'elle formait nos corps de la manière la plus utile et la plus avantageuse à notre existence, des maux inévitables naquirent des biens mêmes qu'elle nous assurait, non par sa volonté ni de son consentement, mais par une loi fatale, et, comme le dit Chrysippe, *par conséquence* (κατὰ παρακολούθησιν). Ainsi, lorsqu'elle était occupée à construire notre corps, elle fut obligée, pour réaliser son plan ingénieux et ses vues bienfaisantes, de former notre tête avec des os minces et délicats. Mais, à l'utilité qui en résulta pour l'homme s'attacha un danger extérieur : la tête ainsi formée est faiblement protégée, et si fragile, que le moindre choc peut l'endommager. C'est ainsi, dit Chrysippe, que les maladies et les infirmités, auxquelles l'homme est sujet, sont sorties des précautions mêmes que la Nature a prises pour son bonheur. De même, lorsque l'amour de la vertu, inspiré par la nature, prend naissance dans le cœur de l'homme, l'instinct du vice germe à côté par l'affinité qu'ont entre eux les contraires. » (*Nuits Attiques*, VI, 1; trad. de M. Jacquinet.)

On retrouve dans ces fragments quelques-unes des idées que Plotin développe ou discute dans son traité *De la Providence*. Nous croyons que cet ouvrage de Chrysippe avait attiré particulièrement son attention, et qu'il nous en a conservé les idées les plus importantes, en se les appropriant ou en les combattant. Sous ce rapport, l'écrit de notre auteur nous paraît avoir une valeur historique qui est grande, et qui a été méconnue jusqu'ici par les auteurs qui se sont occupés de la doctrine stoïcienne.

Quant à Sénèque, le seul rapprochement auquel donne lieu son traité *De la Providence*, c'est le passage que nous avons cité p. 35.

§ III. AUTEURS QUI ONT CITÉ OU MENTIONNÉ CES LIVRES OU QUI DONNENT LIEU A DES RAPPROCHEMENTS.

A. *Philosophes néoplatoniciens.*

Les philosophes néoplatoniciens qui se sont inspirés des idées de Plotin, soit en le citant, soit sans indiquer les emprunts qu'ils lui ont faits, sont les suivants :

Porphyre (dans Stobée, *Eclogæ ethicæ*, II, 7);

Jamblique, qui a résumé avec une extrême concision la doctrine de Plotin sur la Providence et le Destin (*Voy.* le fragment que nous avons cité ci-dessus p. 16, note 1, et la *Lettre de Jamblique à Macédonius*, traduite par M. Lévêque dans l'Appendice de ce volume);

Salluste : *De Diis et mundo* (ch. IX, περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης καὶ τύχης);

Proclus : *De Providentia et Fato et eo quod in nobis*, traité dans lequel Plotin est nommé, avec Porphyre et Jamblique (t. I, p. 9, 13, 64, éd. de M. Cousin); *De decem Dubitationibus circa Providentiam; De malorum subsistentia*[1];

Hiéroclès : περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, κ. τ. λ. (dans la *Bibliothèque* de Photius, CCXXIV, CCLI; ces fragments ont été publiés à part à Londres, 1673, et à Cambridge, 1709);

Simplicius : *Commentaire sur le Manuel d'Épictète.* Il y a dans cet ouvrage plusieurs dissertations qui se rapportent à la question de la Providence et du Destin, savoir : 1° Ce que c'est que la liberté de l'homme et d'où elle vient (commentaire sur l'article 1 du Manuel d'Épictète); 2° Les calamités qui arrivent dans le monde ne sont pas des maux, mais des biens; elles ont leur utilité (commentaire sur l'article 14 d'Épictète); 3° Le mal n'existe pas par lui-même; c'est une erreur monstrueuse de croire qu'il y a un principe du mal, comme il y a un principe du bien (commentaire sur l'article 36 d'Épictète); 4° Il existe des Dieux; leur Providence s'étend à tout et ils gouvernent cet univers avec autant de sagesse que de justice (commentaire sur l'article 43 d'Épictète). Dans la traduction que Dacier a donnée de cet ouvrage de Simplicius, ces dissertations ont été détachées du Commentaire proprement dit et placées à part dans le second volume. Dans beaucoup de passages, elles développent et elles éclaircissent fort bien la doctrine de Plotin avec laquelle elles ont encore plus de rapport qu'avec celle d'Épictète.

B. *Saint Grégoire de Nysse, Synésius, saint Denys l'Aréopagite, Théodoret, Énée de Gaza, Gennade.*

Saint Grégoire de Nysse. — Dans l'écrit de ce Père intitulé *Catechetica oratio*, on trouve des idées analogues à celles de Plotin. *Voy.* la citation que nous en avons faite ci-dessus, p. 83.

[1] Pour l'analyse de ces écrits de Proclus, *Voy.* M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 253-268, 361-364, et M. Berger, *Exposition de la doctrine de Proclus*, p. 36-40.

Synésius. — Cet évêque de Ptolémaïs, qui avait suivi à Alexandrie les leçons de la célèbre Hypatie[1], a laissé un roman allégorique intitulé l'*Égyptien* ou *De la Providence*, qui est tout entier écrit au point de vue néoplatonicien et dont l'idée fondamentale est empruntée à notre auteur (livre II, § 8 et 9, p. 41-45) :

« Les hommes ne doivent pas accuser les Dieux de ne pas veiller sur leurs affaires. Car la Providence exige que les hommes commencent par faire ce qui est en leur pouvoir. Il n'est pas étonnant non plus qu'il y ait des maux dans la demeure du mal ; on doit plutôt admirer qu'il y ait ici-bas quelque chose qui ne soit pas mal. Néanmoins, si nous ne sommes pas négligents, si nous employons bien les facultés que nous tenons de la Providence, il nous est possible d'être parfaitement heureux. La Providence n'est pas comme la mère d'un nouveau-né, sans cesse occupée à écarter ce qui pourrait nuire à son enfant parce qu'il est imparfait et incapable de s'aider lui-même. Elle ressemble à une mère qui, ayant élevé son enfant et lui ayant mis des armes dans les mains, lui ordonnerait de s'en servir pour repousser les dangers qui pourraient le menacer. »

Nous citerons plus loin (p. 586) un autre morceau dans lequel Synésius reproduit presque textuellement la doctrine de Plotin sur la divination et la magie.

Saint Denys l'Aréopagite. — Nous avons déjà cité ci-dessus dans les notes (p. 225, 229) des passages importants de saint Denys l'Aréopagite sur l'unité de Dieu. Quant à la doctrine qu'il développe sur la Providence et sur l'origine du mal, dans le chapitre IV de son traité *Des Noms divins*, elle contient une foule d'idées analogues à celles de Plotin. Dans la nécessité où nous nous trouvons de nous borner à quelques rapprochements, nous ne citerons que les lignes suivantes :

« Toutes choses bonnes dérivent d'une cause unique. Puis donc que le mal est l'opposé du bien, toutes choses mauvaises dérivent de causes multiples ; non pas que ces causes soient les raisons d'être du mal, et le produisent par une efficacité positive ; elles ne sont au contraire que *privation, faiblesse, mélange inharmonique de substances dissemblables*. Le mal n'a pas de fixité ni d'identité ; mais il est varié, indéfini et comme flottant en des sujets qui n'ont pas eux-mêmes l'immutabilité. Tout ce qui est, même ce qui est mauvais, a le bien pour principe et pour fin : car c'est pour le bien que toutes choses se font, et les bonnes et les mauvaises. Celles-ci

[1] *Voy.* l'essai de M. Villemain sur Synésius dans son *Tableau de l'Éloquence chrétienne au quatrième siècle.*

même, nous les faisons par amour du bien : car personne n'agit en se proposant directement le mal. Ainsi le mal n'est pas une substance, mais un accident des substances, et on le commet, non point en vue de lui, mais en vue du bien.

» On ne doit pas attribuer au mal une existence propre, indépendante, ni un principe où il trouve sa raison d'être... Il est une privation, une défectuosité, une faiblesse...

» Mais comment y a-t-il du mal sous l'empire de la Providence? Le mal, en tant que mal, n'est pas une réalité et ne subsiste dans aucun être. D'une part, tous les êtres sont l'objet des sollicitudes de la Providence, et de l'autre, le mal n'existe pas sans le mélange de quelque bien. Or, le mal est une déchéance du bien, et nul être ne saurait totalement déchoir du bien. Puis donc qu'il en va ainsi, la Providence veille sur tous les êtres, et nul d'entre eux ne lui échappe. Même elle se sert avec amour des choses devenues mauvaises pour leur amélioration, ou pour l'utilité générale ou particulière des autres; et elle pourvoit à toutes, comme il convient à leur nature respective. Aussi, nous réprouvons la parole inconsidérée de quelques-uns, que la Providence devrait nous entraîner forcément à la vertu : car ce n'est pas le propre de la Providence de violenter la nature. De là vient que, maintenant les êtres dans leur essence, elle veille sur ceux qui sont libres, sur l'univers et sur chacune de ses parties, en tenant compte de la spontanéité, de la totalité ou des particularités, et selon que les objets sont naturellement susceptibles de ses soins pleins de tendresse, qui leur sont toujours départis avec une libéralité splendide et en des proportions convenables. » (*Des Noms Divins*, IV, p. 403-405 de la trad. de M. l'abbé Darboy.)

Némésius. — Il ne nomme pas Plotin ; mais il connaissait fort bien les idées de l'école Néoplatonicienne, et des nombreux rapprochements que nous avons déjà faits dans les notes des pages 32, 34, 35, 47, 51, 54, 55, 79, il nous paraît résulter qu'il s'est inspiré de notre auteur ou directement ou indirectement.

Théodoret. — Dans le livre VI de son traité *De la Providence* (p. 868-873, éd. Schulz), il cite des extraits du livre III de Plotin, savoir les paragraphes 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9. Il commence ainsi : *καὶ Πλωτῖνος περιφανὴς δὲ καὶ οὗτος ἐν φιλοσόφοις τόδε τὸ προοίμιον τοῖς περὶ προνοίας ἐντέθεικε λόγοις*. Il essaie ensuite de démontrer que, sur ce sujet, Plotin s'est inspiré du Nouveau Testament, comme Platon passait pour avoir connu les livres de Moïse.

Énée de Gaza. — *Voy.* dans l'Appendice de ce volume l'analyse du *Théophraste* de cet auteur et les extraits traduits par M. Lévêque.

Gennade. — Cet auteur, plus connu sous le nom de George Scho-

larius, a fait des emprunts textuels à Plotin dans un écrit intitulé : περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ (edidit B. Thorlacius, Havniæ Danorum, 1825). Nous en avons indiqué quelques-uns ci-dessus, dans les notes des pages 35, 36, 43.

C. *Saint Augustin, Boèce, Fénelon, Bossuet, Leibnitz.*

1. *Saint Augustin.*

De tous les auteurs chrétiens qui se sont inspirés de la doctrine de Plotin sur la Providence et qui ont contribué à la répandre, saint Augustin est sans contredit le plus important, soit par le développement qu'il a, dans ses écrits, donné à la question de l'origine du mal, soit par les emprunts qu'il a faits à notre auteur.

De graves raisons conduisirent saint Augustin à étudier et à adopter les idées fondamentales de la théorie professée par Plotin sur la Providence. Longtemps égaré par les erreurs des Manichéens, qui faisaient du mal une substance et l'identifiaient avec la matière regardée par eux comme éternelle, saint Augustin trouva dans les livres de l'adversaire des Gnostiques les principes les plus propres à montrer la fausseté des opinions des Manichéens (opinions qui semblent avoir été au fond les mêmes que celles des Gnostiques). Ces principes étaient : « Le Mal n'est qu'une négation, qu'un défaut » de bien ; la Matière n'est que le non-être, la possibilité de l'exis- » tence qui tient de Dieu tout ce qu'elle est ; l'Ordre de l'univers a » sa raison d'être en Dieu seul, etc. » Or saint Augustin a développé ces principes dans plusieurs de ses écrits avec autant de force que de précision et de clarté, comme on peut le reconnaître par les rapprochements que nous avons faits et que nous allons ici récapituler et compléter, en suivant l'ordre de ses ouvrages.

Confessions. — Aux citations que nous avons déjà faites de cet ouvrage (p. 24, 27, 37, 50), nous joindrons ici un passage remarquable où les questions que soulève l'existence du mal sont exposées de la même manière qu'au début du traité de Plotin. Voici comme saint Augustin s'exprime à ce sujet dans le livre VII, ch. 5 :

« Ubi ergo malum, et unde, et qua huc irrepsit ? Quæ radix ejus, et quod semen ejus ? An omnino non est ?... Unde est igitur ? Quoniam Deus fecit hæc omnia, bonus bona. Majus quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia. Unde est malum ? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret ? Cur et hoc ? An impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil mali remaneret, quum sit omnia potens ?

Postremo, cur inde aliquid facere voluit, et non potius eadem omnia omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino? Aut vero existere poterat contra ejus voluntatem? Aut, si æterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam sivit esse, ac tanto post placuit aliquid ex ea facere? Aut jam, si aliquid subito voluit agere, hoc potius ageret omnipotens, ut illa non esset, atque ipse solus esset totum, verum et summum et infinitum bonum. Aut si non erat bene, ut aliquid boni fabricaretur et conderet qui bonus erat, illa sublata et ad nihilum redacta materia quæ mala erat, bonam ipse instituerct unde omnia crearet. Non enim esset omnipotens, si condere non posset aliquid boni, nisi ea, quam ipse non condiderat, adjuvaretur materia. Talia volvebam pectore misero ingravidato metu curis mordacissimis de timore mortis et non inventa veritate. »

Dans ce passage, il est facile de reconnaitre plusieurs idées des Manichéens, idées tout à fait semblables aux hypothèses des Gnostiques que Plotin a réfutées dans le livre IX de l'*Ennéade* II.

De l'Ordre. — Voici comment S. Augustin expose lui-même le but de cet ouvrage :

« Duos libros *De Ordine* scripsi, in quibus magna quæstio versatur, *utrum omnia bona et mala divinæ providentiæ ordo contineat.* Sed quum rem viderem ad intelligendum difficilem, satis ægre ad eorum perceptionem, cum quibus agebam, disputando posse perduci, *de ordine studendi* loqui malui, *quo a corporalibus ad incorporalia potest proficl.* » (*Retractationes*, I, 3.)

Des deux questions traitées dans cet ouvrage, la première se rapporte à ce que Plotin dit de la *Raison de l'univers*, p. 64, et la seconde au sujet traité dans le livre III de l'*Ennéade* I (*De la Dialectique ou des moyens d'élever l'âme au monde intelligible*).

Nous avons cité cet ouvrage p. 39, 40, 50, 56, 64, 68, 81.

De la Musique. — Le livre VI de cet ouvrage (que nous avons cité dans les notes, p. 125, 129, 133, 136, 138, et que nous aurons encore à citer ci-après, p. 545), est rempli d'idées empruntées à Plotin. En voici un passage remarquable qui se rapporte à la question de la Providence. Nous le tirons du chapitre 11 :

« Non ergo invideamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quæ infra nos sunt, et illa quæ supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur... In quibus multa nobis videntur inordinata et perturbata, quia eorum ordini pro nostris meritis assuti sumus, nescientes quid de nobis divina Providentia pulchrum gerat. Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque ædium uno aliquo angulo tanquam

statua collocetur, pulchritudinem illius fabricæ sentire non poterit, cujus et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et in quolibet poemate, si quanto spatio syllabæ sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulchritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possent, quum de ipsis singulis prætereuntibus fabricata esset atque perfecta. Ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter: turpis enim factus est voluntate, universum amittendo quod Dei præceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut, qui legem agere noluit, a lege agatur. Quidquid autem legitime, utique juste; et quidquid juste, non utique turpiter agitur: quia et in malis operibus nostris Dei opera bona sunt. Homo namque, in quantum homo est, aliquod bonum est; adulterium autem, in quantum adulterium est, malum opus est; plerumque autem de adulterio nascitur homo, de malo scilicet hominis opere bonum opus Dei[1]. »

Du Libre arbitre. — C'est le plus important des écrits de saint Augustin sur la question de la Providence. Nous l'avons cité p. 23, 28, 33, 38, 44, 46, 47, 48, 57, 73, 74.

De la Cité de Dieu. — C'est dans ce livre que saint Augustin cite textuellement un passage du traité de Plotin sur la Providence. (*Voy.* cette citation dans le tome I, p. 304, note.) Les rapprochements que nous en avons extraits se trouvent dans le tome I (p. 255, 257, 263, 265, 267, 274, 278, 285, 294, 301, 303, 305, 306) où ils nous ont servi à éclaircir la polémique de Plotin contre les Gnostiques[2].

Questions diverses. — Pour les passages de cet écrit relatifs à la doctrine de la Providence, *Voy.* les notes des pages 296-297, 352-353.

2. *Boëce.*

Dans le célèbre ouvrage qui porte pour titre *Consolation de la philosophie,* Boëce traite le même sujet que Plotin dans les livres I, II, III, mais en développant beaucoup plus la question de l'intervention de la Providence dans le cours des choses humaines.

[1] S. Augustin nous apprend lui-même (*Retractationes*, I, 11), que, dans le livre VI du traité *De la Musique*, il s'est proposé d'expliquer par quels degrés l'étude des nombres et des rhythmes élève l'âme du monde sensible au monde intelligible. C'est le développement des idées exposées sur ce sujet par Plotin dans l'*Ennéade* I, liv. III, § 2; t. I, p. 64. — [2] Aux passages que nous avons déjà cités nous ajouterons le suivant : « Malæ voluntatis nemo quærat causam » efficientem; non est enim *efficiens*, sed *deficiens*, quia non illa est *effectio*, » sed defectio. » (*De Civitate Dei*, XII, 7.)

Comme, dans cet écrit, Boëce reproduit textuellement les définitions que Plotin donne du Temps et de l'Éternité, ainsi que sa polémique contre la fausse théorie que les Stoïciens professaient sur la sensation (*Voy.* ci-après, livre VI), on ne saurait s'étonner que, spécialement sur la question de la Providence et du Destin, il soit aussi, dans son argumentation, complétement d'accord avec notre auteur sur une foule de points. Laissant de côté les idées qu'on pourrait croire puisées à une source commune, nous nous bornerons à citer ici un passage d'une importance capitale, où Boëce expose une théorie qui est essentiellement propre à Plotin, savoir, la distinction de la Providence et du Destin, et la subordination du second à la première :

« Au premier coup d'œil, la Providence et le Destin semblent être une même chose, mais à les approfondir on en sent la différence : car la Providence est la Raison divine elle-même, subsistant dans le Principe suprême, laquelle ordonne tout ; et le Destin est l'ordre inhérent aux choses muables, par lequel elle les met chacune à sa place. La Providence en effet embrasse à la fois toutes les choses de ce monde, quelque différentes, quelque innombrables qu'elles soient, et le Destin les réalise successivement sous des formes diverses, dans des temps et des lieux différents [1]. Ainsi, cet ordre des choses et des temps, réuni dans la pensée de Dieu, est ce qu'on doit appeler Providence; et quand on le considère divisé et développé dans le cours des temps, c'est ce qu'on a nommé Destin [2]. Ces deux choses sont donc différentes. L'une cependant dépend de l'autre : car l'ordre des destinées procède de la pensée souverainement simple de la Providence. En effet, comme un ouvrier, en concevant l'idée de l'ouvrage qu'il projette, l'embrasse d'un seul coup d'œil tout entier, quoiqu'il ne l'exécute ensuite que successivement ; de

[1] « La Providence descend du commencement à la fin, en communiquant » ses dons, non d'après la loi d'une égalité numérique, mais d'après celle » d'une égalité de proportion, variant ses œuvres selon les lieux .. Mais toutes » choses forment une unité, se rapportent à une seule Providence, en sorte » que *le Destin gouverne ce qui est en bas*, et *la Providence règne* » *dans ce qui est en haut*, etc. » (Plotin, *Enn.* III, liv. III, § 5; p. 80.) — [2] « La Nature forme avec un art admirable tous les êtres à l'image des *rai-* » *sons* qu'elle possède : dans chacune de ses œuvres la raison séminale unie à » la matière, étant l'image de la raison supérieure à la matière [c'est-à-dire » l'image de l'*idée*] se rattache à la Divinité [à l'Intelligence suprême] d'après » laquelle elle a été engendrée et que l'Ame universelle a contemplée pour » créer, etc. » (*Enn.* IV, liv. III, § 11, p. 288.)

même la Providence, par un seul acte, règle d'une manière immuable tout ce qui doit se faire dans l'univers, et elle se sert ensuite du Destin pour l'exécuter en détail successivement et de mille manières différentes[1]. Soit donc que le Destin exerce son empire par des esprits divins qui servent de ministres à la Providence, soit qu'il l'exerce par l'action de l'âme[2] ou par celle de toute la nature[3], soit par l'influence des astres[4], soit par la vertu des anges ou par l'artifice des démons[5], soit enfin que toutes ces puissances y concourent ou que quelques-unes seulement y aient part, il est toujours certain que l'idée universelle et simple de ce qui doit se faire dans le monde [telle qu'elle est en Dieu] est ce que nous devons nommer Providence[6], et que le Destin n'est que le ministre de cette Providence, parce qu'il développe et qu'il ordonne dans la suite des temps ce que la Providence a réglé par un seul acte de sa pensée. Ainsi, ce qui est soumis au Destin, et le Destin lui-même, tout est sujet à la Providence[7]; mais la Providence embrasse bien des choses qui ne dépendent aucunement du Destin : telles sont

[1] « Il y a dans l'univers deux espèces de Providence : la première, sans » s'inquiéter des détails, règle tout comme il convient à une puissance royale; » la seconde, opérant en quelque sorte comme un manœuvre, fait participer sa » puissance créatrice à la nature inférieure des créatures et se met en contact » avec elles. » (*Enn.* IV, liv. VIII, § 2, p. 480.) — [2] « L'âme humaine n'est » pas un principe de peu d'importance dans l'enchaînement universel des causes » et des effets, etc. » (*Enn.* III, liv. I, § 8, p. 15.) — [3] *Voy.* le fragment de Jamblique cité ci-dessus p. 16, note. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. I, § 5, p. 10-13. — [5] « Engendrés par les différentes puissances de l'Ame universelle pour » l'utilité du Tout, les démons complètent et administrent toutes choses pour » le bien général. » (*Enn.* III, liv. V, § 6, p. 113.) — [6] « La Providence universelle consiste en ce que l'univers est conforme à l'Intelligence suprême... » L'Intelligence précède par sa nature le monde qui procède d'elle, dont elle » est la *cause*, l'*archétype* et le *paradigme*. » (*Enn.* III, liv. II, § 1, p. 21.) — [7] Jamblique, en résumant la doctrine de Plotin sur la Providence et le Destin, s'exprime exactement dans les mêmes termes : « Les mouvements produits dans le monde sensible par le Destin sont semblables aux actes et aux » mouvements immatériels et intellectuels du monde intelligible, et l'ordre » du Destin offre l'image de l'ordre pur et intelligible. Les causes du second » rang dépendent des causes supérieures, la multiplicité de la génération se » rapporte à l'essence indivisible, de telle sorte que *toutes les choses qu'em-* » *brasse le Destin sont liées à la Providence suprême. Le Destin est donc* » *uni à la Providence par son essence même : il en tient son existence; il* » *en dépend et s'y rapporte*, etc. » (*Lettre à Macédonius sur le Destin*, dans l'Appendice de ce volume.)

celles qui sont plus prochainement et plus intimement unies à la Divinité. Supposons un grand nombre de cercles concentriques mus les uns dans les autres : le plus petit, étant le plus proche du centre commun, devient à l'égard des autres une espèce de centre autour duquel ils tournent; le plus éloigné, au contraire, est celui dont le diamètre a le plus d'étendue, et l'espace qu'il embrasse devient plus grand à proportion qu'il s'éloigne davantage du point central; ainsi, pendant qu'il est dans la plus grande agitation, ce qui touche de plus près au centre commun n'en éprouve aucune[1]. De même, ce qui est plus éloigné de l'Intelligence suprême, est plus sujet aux lois du Destin, ce qui en est plus proche en dépend moins, et ce qui est uni invariablement à l'Intelligence suprême en est tout à fait exempt[2]. L'ordre muable du Destin n'est donc, par rapport à la Providence simple et immuable, que ce que ce qui devient est à ce qui est, le raisonnement à l'intelligence, la circonférence du cercle à l'indivisibilité du centre[3], et le temps à l'éternité[4]. C'est cet ordre du Destin qui donne le mouvement aux astres, qui combine les éléments et les change continuellement les uns dans les autres. C'est par ses lois que la génération remplace sans cesse les êtres qui périssent par d'autres qui leur succèdent[5]; ce sont elles qui règlent les actions et le sort des hommes par un enchaînement aussi invariable que la Providence qui en est le premier principe[6]. Tel est en effet l'ordre admirable qui régit tout : la pensée souverainement simple de l'Intelligence divine produit l'enchaînement inflexible des causes; et cet ordre règle par sa propre immutabilité les choses muables qui sans cela seraient abandonnées au caprice du hasard. Il est vrai que les hommes ne pouvant apercevoir cet ordre admirable s'imaginent que tout ici-bas est dans une confusion universelle; mais il n'en est pas moins certain que, par la direction de la Providence, il n'est point d'être qui de soi ne tende au bien[7]. En effet, comme je l'ai déjà suffisamment démontré,

[1] Cette comparaison est souvent employée par Plotin. *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 16, p. 354. — [2] Ce principe revient souvent dans les *Ennéades :* « Quand » l'âme suit son guide propre, la raison pure, la détermination qu'elle prend » est vraiment volontaire, libre, indépendante... hors de là, elle est entravée » dans ses actes, elle est plutôt passive qu'active, elle obéit au Destin. » (*Enn.* III, liv. I, § 9, 10, p. 17-18.) *Voy.* aussi les *Éclaircissements* du tome I, p. 471-472. — [3] *Voy.* la même comparaison dans l'*Ennéade* III, liv. VIII, § 7, p. 225.) — [4] *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 10; p. 199, note 1. — [5] *Voy. Enn.* III, liv. II, § 2, p. 24. — [6] *Ibid.*, § 17, p 64 68. — [7] *Voy.* le discours que Plotin fait tenir au monde, *ibid.*, § 3, p. 27-29.

les scélérats eux-mêmes ne font pas le mal comme mal; ils ne cherchent que le bien [1], et s'ils n'y parviennent pas, c'est une erreur fatale qui les égare; mais leur égarement n'est pas l'effet de cet ordre divin qui émane du bien suprême. » (*Consolation de la philosophie*, liv. IV, 6.)

Il suffit de jeter les yeux sur les notes dont nous avons accompagné ce morceau pour reconnaître que la doctrine de Boëce sur la Providence et le Destin est identique à celle de Plotin. Nous n'ajouterons plus qu'une remarque. Dans les *Éclaircissements* du tome I (p. 472), nous avons déjà dit que la distinction établie par Plotin entre l'ordre de la Providence et l'ordre du Destin correspond exactement à ce que Leibnitz appelle, dans sa *Monadologie*, le *règne physique de la nature* et le *règne moral de la grâce*. Leibnitz s'est-il inspiré de l'ouvrage de Boëce, qu'il connaissait certainement? Nous nous bornons à poser cette question, la laissant à résoudre au lecteur.

3. *Bossuet, Fénelon, Leibnitz.*

Ces trois écrivains, comme nous l'avons dit dans la préface du premier volume, ne nomment pas Plotin et ils paraissent n'avoir connu ses doctrines que par saint Augustin, Boëce et saint Denys l'Aréopagite. Néanmoins, ils reproduisent ou développent sur plusieurs points importants les idées de notre auteur, comme on en peut juger par les rapprochements que nous avons déjà eu l'occasion de faire et que nous nous bornons à rappeler ici :

Pour Bossuet, *Voy.* t. I, p. 433, 437.

Pour Fénelon, *Voy.* t. II, p. 25, 26, 49, 51, 54.

Pour Leibnitz, *Voy.* t. I, p. 432, 472-473 ; t. II, p. 21, 39, 45, 55, 60, 66, 67, 68, 85.

A ces citations nous ajouterons un passage de Leibnitz qui résume à la fois toute la doctrine de Plotin et celle de S. Augustin :

« C'est un dicton aussi véritable que vieux : *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu;* comme aussi celui qui porte : *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.* » (*Théodicée*, I, § 33.)

[1] « Les torts que se font mutuellement les hommes peuvent avoir pour cause » le désir du bien, etc. » (Plotin, *ibid.*, § 4, p. 30-32. *Voy.* aussi § 9, p. 45.)

LIVRE QUATRIÈME.

DU DÉMON QUI EST PROPRE A CHACUN DE NOUS.

Ce livre est le quinzième dans l'ordre chronologique. Porphyre indique dans la *Vie de Plotin* (t. I, p. 13) à quelle occasion il fut composé.

Le titre de ce livre : περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς τοῦ δαίμονος, signifie littéralement : *Du Démon qui nous a reçus en partage.* Porphyre a emprunté ce titre à une phrase de Platon que nous avons citée ci-dessus (p. 98, note 3), et dans laquelle il est dit que *le démon d'un homme est chargé de lui pendant le cours de sa vie :* ὁ ἑκάστου δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει (*Phédon*, p. 107). Porphyre aurait pu également intituler ce livre : *Du Démon qui nous est échu en partage :* car Platon et Plotin disent également que l'*on choisit son démon* (p. 93 et note). A l'exemple de Ficin, qui intitule ce livre : *De proprio cujusque Dæmone,* nous avons adopté une formule qui rendit l'idée générale de cet écrit, sans nous attacher à traduire littéralement les termes mêmes de Porphyre, qui n'eussent pas été immédiatement compris du lecteur.

Comme Plotin traite aussi des démons dans le livre suivant, nous allons, pour simplifier les *Éclaircissements* que nous avons à donner sur ce sujet, traiter ici la question sous les deux points de vue sous lesquels notre auteur l'a envisagée : nous examinerons donc successivement ce qu'il dit des *démons qui sont des puissances de l'âme humaine* (liv. IV), et des *démons qui sont des puissances de l'Ame universelle* (liv. V).

§ I. DES DÉMONS QUI SONT DES PUISSANCES DE L'AME HUMAINE.

C'était une croyance généralement répandue dans l'antiquité que chaque homme avait son *génie* ou *démon* qui veillait sur lui. Plotin s'est dans ce livre proposé pour but de donner une explication philosophique de cette croyance en s'inspirant de ce que Platon dit des démons dans divers passages de ses dialogues (*Cratyle*, p. 397 ; *Timée*, p. 40, 90 ; *Lois*, IV, p. 713 ; *Politique*, p. 271 ; *Banquet*, p. 203 ; *Phédon*, p. 207 ; *Gorgias*, p. 525 ; *République*, X, p. 617),

ainsi que de ce qui se trouve sur ce sujet dans l'*Épinomis* (p. 984).

M. Steinhart, dans ses *Meletemata plotiniana* (p. 19), explique fort bien la pensée de Plotin :

« Notissimæ sunt fabulæ illæ de Dæmonibus medium inter deos et homines locum tenentibus, quæ inde ab Hesiodo maxime in Græcia vulgatæ fuerunt. Etiam has fabellas receperat Plato, et unicuique homini suum attribuerat *dæmonem*, qua imagine vitæ sortem ac conditionem singulis destinatam ac divinitus assignatam indicare voluerat. Vidit vero Plotinus majus aliquid in ea opinione inesse, neque dissimilem ei esse *genii* apud Romanos cultum : nam *dæmonem singulis hominibus additum perfectum istud atque excelsum vitæ ac virtutis exemplar esse censuit, quod, dum perpetuo sibi ob oculos ponunt, omni opera æmulari student atque assequi.* Verissime igitur etiam de hac re sensit, et ita ut appareat eum cognovisse, ut omnes res ex summis earum notionibus pendeant, sic *singulorum quoque hominum vitas ab idea aliqua ipsis insita eosque intus movente regi ac duci.* »

Ainsi, selon Plotin, le *démon intérieur*, qui est une *partie de notre âme*, n'est autre chose que l'*idéal* que nous nous proposons de réaliser ici-bas dans notre vie [1].

Voilà pourquoi notre auteur dit dans ce livre (§ 3, p. 93) : « Notre » démon est la puissance immédiatement supérieure à celle que » nous exerçons : car elle préside à notre vie sans agir elle-même ; » et dans le livre suivant (§ 6, p. 113) : « Parmi les démons ceux-là » seuls sont des amours qui doivent leur existence au désir que » l'âme a du Bien et du Beau. Toutes les âmes qui sont entrées » dans ce monde engendrent un amour de ce genre [2]. »

On sait d'ailleurs que plusieurs auteurs de l'antiquité ont composé

[1] Cette idée est conforme à la définition que M. Creuzer donne du démon considéré à un point de vue général : « En général, dit-il, l'essence, la vertu » la plus intime de chaque être est son Génie. C'est le point central de son acti- » vité, la cause agissante de son existence propre, qu'il soit source, plante, ani- » mal ou homme. » (*Religions de l'antiquité*, trad. de M. Guigniaut, t. III, p. 17.) — [2] Il faut rapprocher de ces passages ce que Plotin dit encore de notre démon dans l'*Ennéade* I, liv. II, § 6; t. I, p. 59. Quant aux analogies que cette doctrine présente avec le Christianisme, elles sont signalées dans le passage suivant de M. Creuzer : « La parole du Christ rapportée dans un passage de » l'Évangile de saint Matthieu (XVIII, 10) fut cause que les grands docteurs de » l'Église adoptèrent le dogme d'un *ange* assigné à chaque homme en qualité » d'esprit tutélaire. Les expressions dont ils se servent à cet égard se rappro- » chent quelquefois tout à fait du langage usité dans les mystères et parmi les » philosophes. Un passage de saint Denys l'Aréopagite (*De la Hiérarchie cé-*

des ouvrages sur la question du démon qui est propre à chaque individu. Le plus célèbre après le *Théagès*, où Platon donne d'intéressants détails sur le démon familier de Socrate, est l'écrit d'Apulée sur le même sujet, intitulé *De Deo Socratis*.

Les principaux écrivains qui ont mentionné la doctrine de Plotin sur ce sujet sont Ammien Marcellin et Servius.

Ammien Marcellin parle de Plotin en ces termes dans son *Histoire* (XXI, 14) :

« Intelligi datur... *familiares genios* cum iisdem [viris fortibus] versatos, quorum adminiculis freti præcipuis Pythagoras enituisse dicitur, et Socrates, Numaque Pompilius, et superior Scipio, et, ut quidam existimant, Marius, et Octavianus,... Hermesque Termaximus, et Tyaneus Apollonius, atque *Plotinus*, ausus quædam super hac re disserere mystica, atque monstrare quibus primordiis hi genii animis connexi mortalium, eas tanquam gremiis suis susceptas tuentur, quoad licitum est, docentque majora, si senserint puras et a colluvione peccandi immaculata corporis societate discretas. »

Servius, en commentant les vers 184-185 du livre IX de l'*Enéide*, s'exprime ainsi :

« Apud *Plotinum* philosophum et alios quæritur utrum mentis nostræ acies per se ad cupiditates et consilia moveatur an impulsu alicujus numinis. Et primo dixerunt mentes humanas moveri sua sponte; deprehenderunt tamen ad omnia honesta impelli nos *genio* et *numine quodam familiari*, quod nobis nascentibus datur; prava vero nostra mente nos cupere et desiderare : nec enim fieri potest ut prava numinum voluntate cupiamus, quibus nihil malum constat placere. »

Enfin, Proclus mentionne l'opinion de Plotin, mais sans le nommer lui-même, dans un passage que nous avons cité ci-dessus, p. 92, note 3.

§ II. DES DÉMONS QUI SONT DES PUISSANCES DE L'AME UNIVERSELLE.

Plotin reconnaît, outre les démons qui sont des puissances de l'âme humaine et qui doivent leur existence à l'amour qu'elle a pour

» *leste*, IV), entre autres, décrit les *anges* absolument dans les mêmes termes » qu'emploie Platon dans le *Banquet* en parlant des *démons*; et saint Basile » (*Contra Eunomium*, III, p. 272), quand il traite de l'ange qui est donné à » chaque croyant, comme *précepteur* et comme *pasteur*, pour le conduire dans » la vie, nous rappelle ce que nous avons vu plus haut, chez Ménandre, du Génie » initiateur de la vie; il nous rappelle plus positivement encore ces passages » de Platon où il est question de *Démons pasteurs*. » (*Religions de l'antiquité*, trad. de M. Guigniaut, t. III, p. 47.)

le Bien et le Beau, des démons qui sont engendrés par les différentes puissances de l'Ame universelle afin d'administrer toutes choses pour le bien général (p. 113). Ces démons peuvent parler (p. 300) et ils sont susceptibles d'éprouver des passions (p. 112, 402). Il y a aussi des démons qui sont préposés aux châtiments que subissent les âmes perverses (p. 488).

Si Plotin s'est montré fort réservé sur la question des démons qui sont des puissances de l'Ame universelle; ses successeurs, Porphyre, Jamblique et Proclus, ont sur ce point donné largement carrière à leur imagination.

Porphyre nous paraît s'être éloigné des idées de Plotin par la théorie qu'il a exposée sur les *bons* et sur les *mauvais démons* dans son traité *De l'Abstinence des viandes* (II, 38-43) et dans les fragments qui nous restent de sa *Philosophie tirée des oracles*. Cette théorie a été longuement discutée par Eusèbe dans le livre V de sa *Préparation évangélique*, où, se fondant sur les paroles mêmes de Porphyre, il aboutit à cette conclusion que les dieux du Polythéisme ne sont que des mauvais démons. Saint Augustin a développé la même opinion dans la *Cité de Dieu* (VIII, IX, X); il y cite et il y commente le traité de Porphyre *Sur le Retour de l'âme à Dieu* et sa *Lettre sur les mystères*, où Porphyre avait condamné les pratiques de la théurgie[1]. Cette condamnation était d'ailleurs entièrement conforme à la doctrine de Plotin qui combat partout les pratiques de l'astrologie ainsi que celles de la magie, et qui, spécialement dans son livre *contre les Gnostiques* (*Enn.* II, liv. IX, § 14), défend d'avoir recours aux invocations et aux conjurations.

On sait qu'après Porphyre cette défense fut assez peu écoutée par Jamblique, qui abandonna les spéculations philosophiques de Plotin pour une théurgie où les démons jouaient un grand rôle. Ces croyances superstitieuses ont été exposées tout au long dans le traité *Des Mystères*, qu'on attribue à Jamblique; mais, comme elles sont complétement en désaccord avec la doctrine de notre auteur, il nous suffit de les mentionner ici[2].

Quant à Proclus, il a longuement développé sa doctrine sur les démons dans son *Commentaire sur l'Alcibiade* (t. II, p. 185-207, éd. de M. Cousin). Elle s'éloigne trop elle-même des idées de Plotin pour que nous ayons à nous en occuper.

[1] *Voy.* M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 111-118. — [2] La partie du traité *Des Mystères* qui se rapporte aux démons a été analysée par M. Lévesque de Burigny (*Dissertation sur l'existence des Génies*, p. 439-451). *Voy.* aussi M. Vacherot, *ibid.*, t. II, p. 126-144.

Nous nous bornerons également à rappeler que les idées de Porphyre et de Jamblique sur les mauvais démons ont été résumées et discutées par Michel Psellus dans un écrit très-court, intitulé : τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες. M. Boissonade l'a publié à la suite d'un traité plus considérable du même auteur *sur la puissance des démons :* Τιμόθεος, ἢ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος.

§ III. MÉTEMPSYCOSE.

Il nous resterait à examiner ce que Plotin dit dans ce livre sur la Métempsycose, p. 90-94. Mais comme cette question a été traitée avec le développement nécessaire dans les extraits d'Énée de Gaza qui se trouvent dans l'Appendice de ce volume, nous nous bornerons à y renvoyer le lecteur, et à donner ici un morceau dans lequel saint Augustin compare la doctrine de Plotin sur la métempsycose avec celle de Platon et avec celle de Porphyre sur le même point :

« Si l'on croit qu'après Platon il n'y a rien à changer en philosophie, d'où vient que sa doctrine a été modifiée par Porphyre en plusieurs points qui ne sont pas de peu de conséquence ? Par exemple, Platon a écrit, cela est certain, que les âmes des hommes reviennent après la mort sur la terre, et jusque dans le corps des bêtes. Cette opinion a été adoptée par Plotin, le maître de Porphyre [1]. Eh bien ! Porphyre l'a condamnée, et non sans raison. Il a cru avec Platon que les âmes retournent dans de nouveaux corps, mais dans des corps humains, de peur, sans doute, qu'il n'arrivât à une mère devenue mule de servir de monture à son enfant. Porphyre oublie par malheur que dans son système une mère devenue jeune fille est exposée à rendre son fils incestueux. Combien n'est-il pas plus honnête de croire ce qu'ont enseigné les saints anges, les prophètes inspirés du Saint-Esprit et les apôtres envoyés par toute la terre : que les âmes, au lieu de retourner tant de fois dans des corps différents, ne reviennent qu'une seule fois et dans leur propre corps ? » (*Cité de Dieu*, X, 30 ; t. II, p. 249 de la trad. de M. Saisset. *Voy.* encore *ibid.*, XII, 26.)

[1] Plotin n'affirme pas que les âmes humaines passent dans le corps des bêtes. *Voy.* t. I, p. CXII, note 7, et p. 385.

LIVRE CINQUIÈME.

DE L'AMOUR.

Ce livre est le cinquantième dans l'ordre chronologique.

Il se rattache étroitement au précédent par la question qui y est traitée, comme on le voit surtout par le § 6 et le § 7. En effet, l'Amour étant un démon de l'ordre supérieur, la question de l'Amour et celle des Démons sont étroitement liées dans la doctrine néoplatonicienne.

Comme, dans les *Éclaircissements* sur le livre précédent, nous avons traité la question générale des *Démons considérés comme des puissances de l'Ame universelle*, nous ne parlerons ici que de l'usage que Plotin fait des mythes en général et de ce qu'il dit en particulier sur la naissance de l'Amour.

§ I. DES MYTHES DANS PLOTIN.

Sauf le mythe de la naissance de l'Amour, les mythes qu'on trouve dans Plotin ne se composent que de courtes allusions qu'il jette en passant, sans établir entre elles aucune liaison. On ne doit donc pas y chercher un système arrêté[1]. Nous nous bornerons par conséquent à résumer les indications qu'on trouve éparses dans les *Ennéades*. Dans ce but, nous emprunterons à l'ouvrage de M. Kirchner (*Die Philosophie des Plotin*) un morceau où ce résumé se trouve tout fait, et qui peut d'ailleurs intéresser le lecteur, en lui donnant une idée des travaux dont notre auteur a été l'objet en Allemagne[2] :

« Le côté religieux et mythique de la philosophie de Plotin a tellement attiré l'attention dans ces derniers temps qu'il ne sera peut-être pas superflu d'en faire l'objet d'une étude spéciale.

» La théologie proprement dite de Plotin est extrêmement simple. Comme Platon, comme Aristote, comme toute l'antiquité classique, il appelle Dieux toutes les grandes individualités cosmiques, le

[1] Plotin explique lui-même, dans le livre que nous examinons (§ 9, p. 120), qu'il considère les mythes comme de simples allégories. — [2] Nous devons la traduction de ce morceau à l'obligeance de M. Pey, professeur au lycée St-Louis.

Monde d'abord, ensuite la Terre, puis tous les autres astres considérés comme des êtres doués d'âme et d'intelligence[1]. Mais au-dessus de tous ces dieux règne le Dieu par excellence, le Bien absolu, principe de tout ce qu'il y a de divin, source de la divinité des autres dieux.

» Ce n'est que çà et là, dans quelques descriptions où le style s'élève, que les puissances supérieures apparaissent sous des noms mythologiques. L'Un devient Uranus; l'Intelligence, c'est Saturne[2]; l'Ame du monde, c'est Jupiter qui mène, comme dans Platon, le chœur des bienheureux à la contemplation des *idées*. Mais ces appellations varient, si bien qu'en d'autres endroits Jupiter désigne l'Intelligence, et que l'Ame du monde devient Vénus, la même que Junon suivant les théologiens[3]. Plotin déclare lui-même qu'il varie dans le choix de ces noms[4].

» A propos de l'âme de la Terre il fait observer que les sages de l'antiquité (*οἱ θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι*) l'ont appelée Cérès ou Vesta[5]. Quant aux âmes des autres astres, il ne leur applique nulle part de nom particulier.

» Il ne faut donc pas chercher dans Plotin un véritable monde mythologique; il ne fait que rarement allusion aux fables antiques, et encore n'est-ce que pour leur emprunter de poétiques images qui rendent sa pensée plus sensible, et lui donnent pour ainsi dire un corps. Ces images sont parfois d'une extrême beauté : par exemple, cette comparaison de la chute des âmes avec le regard jeté par le jeune Bacchus dans le miroir près duquel les Titans le déchirent[6]; ou bien celle d'une âme qui cherche la divine félicité dans le monde des sens, avec Narcisse se précipitant dans l'abîme pour embrasser une ombre[7]; ou bien enfin celle du monde avec cette Pandore, à la parure de laquelle tous les Dieux voulurent contribuer[8]. Ces deux penchants qui naissent avec nous et qui nous entraînent dans des directions opposées, l'un vers la beauté sensible, l'autre vers l'éternelle beauté, ce sont deux Vénus, filles, l'une d'Uranus, l'autre de Jupiter[9]. Hercule séjournant tour à tour parmi les Dieux et dans les Enfers, c'est la vertu humaine placée entre les idées et leur manifestation terrestre[10]. Ulysse,

[1] *Voy.* les *Éclaircissements* de notre tome I, p. 466. — [2] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 7. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. V, § 8; t. II, p. 119. — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 10; t. II, p. 344. — [5] *Ibid.*, § 27, p. 373. — [6] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 12; t. II, p. 389. — [7] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 8; t. I, p. 110. — [8] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 14; t. II, p. 293. — [9] *Voy. Enn.* III, liv. V, § 2; t. II, p. 106. — [10] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12; t. I, p. 50.

c'est la véritable sagesse, qui, sans se laisser captiver par les attraits matériels de Circé, tourne tous ses désirs vers le ciel[1]. Le fleuve du Léthé, c'est cette union avec le corps qui fait oublier à l'âme sa véritable nature[2]. La matière, c'est la stérile Rhée opposée au fécond Hermès[3]. La contemplation de l'Un, c'est cette suprême révélation des mystères que l'hiérophante seul voit dans le sanctuaire et qu'il ne peut communiquer qu'aux initiés[4].

» Ces interprétations spiritualistes de la mythologie n'étaient pas pour Plotin un simple jeu d'esprit. Il nous parle des anciens sages qui ont fondé le culte et les mystères; il regarde les traditions sacrées comme des pressentiments vagues et instinctifs d'une vérité plus élevée, et il attribue l'obscurité qui les enveloppe à l'enfance de la pensée humaine[5]. A propos de cette antique sagesse il mentionne celle des prêtres égyptiens, mais il n'essaie point de la réduire en système et de l'interpréter. »

§ II. EXPLICATION DU MYTHE DE LA NAISSANCE DE L'AMOUR.

Beaucoup d'auteurs, outre Plotin, ont essayé d'expliquer le mythe de Platon sur la naissance de l'Amour. Voici les principaux :

Parmi les anciens, Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, p. 372, 374;

Maxime de Tyr, *Dissertations*, x, 4; xxiv, 4, 9;

Origène, *Contre Celse*, IV;

Thémistius, *Discours*, 24, p. 305;

Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § xxxix, t. I, p. lxxxi.

Jamblique (dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, folio 95);

Proclus: *Théologie selon Platon*, I, 28; *Commentaire sur le Parménide*, t. V, p. 149, éd. de M. Cousin;

Parmi les modernes, Marsile Ficin: *Opera*, éd. de Bâle, t. II, p. 1344-1349;

Fr. Patrizzi, *Discussiones peripateticæ*, p. 136;

Stallbaum : *Diatribe in mythum Platonis de divini amoris ortu* (Leipsick, 1854);

Alb. Jahn : Dissertatio platonica, qua tum *De Causa et natura Mythorum platonicorum* disputatur, tum *Mythus de Amoris ortu, sorte et indole*, a Diotima in Convivio narratus, explicatur. Accedunt

[1] *Voy. Enn.* I, liv. vi, § 8; t. I, p. 111. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. iii. § 26; t. II, p. 319. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. vi, § 19; t. II, p. 169. — [4] *Voy. Enn.* VI, liv. ix, § 11. — [5] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 498.

scholia et enarratio eorum, quæ inde a Plutarcho ad illustrandum mythum allata fuerunt (Berne, 1839).

Selon M. Jahn, dans le mythe de Platon, *Jupiter* représente Dieu; *Métis*, l'intelligence divine; *Poros*, la bonté des idées; *Vénus*, leur beauté; *Penia*, la matière, qui est laide est mauvaise; l'union de *Poros* et de *Penia*, la participation de la matière aux idées; l'*Amour*, l'âme humaine: « Concubitus Inopiæ cum Affluo causa et origo est » humanæ naturæ, quique, mixtus ex Affluo et Inopia, ortus est » dæmon Amor, ipsa est natura humani animi, qui, delibatus ex » divina sive bona natura, commixtus est et impletus mortali materia » sive deteriori natura. Itaque, quia ita nascitur animus ut, quam- » vis hærens et habitans in deteriori natura, aversus tamen ab ea, » bonam naturam tanquam domesticam recuperare velit, amore ipso » ejus naturæ continetur. Quid quod ipse animus est Amor? etc. » (p. 70.)

Comme l'explication que Plotin a donnée du mythe de Platon est la plus célèbre et que tous les écrivains postérieurs l'ont reproduite en la modifiant plus ou moins, M. Jahn lui consacre une attention particulière dans la revue qu'il fait des diverses opinions émises sur ce sujet depuis Plutarque, et voici le jugement qu'il porte de notre auteur (p. 139):

« Nimirum Proclus pariter, ut Plotinus et Porphyrius, in hac de fabula nostra fuit sententia: Πενίαν esse *materiam*, Πόρον *naturam divinam, rerum formas mente sua complectentem, et reapse* πλήρωμα εἴδων (Cf. *in Parm.*, t. V, p. 216), Ἔρωτα *animum* esse humanum, qui, quum ex natura divina delibatus inque materiam detrusus sit, penuriam suam explere studeat, et, si se philosophando ad divinam naturam applicet, ex inopia mortali (quippe ipse quoque natura πλήρωμα εἴδων factus) pristinas naturæ suæ divitias recuperare possit. — Universa ista sententia quum mihi quidem prorsus placeat, multa tamen in recentiorum Platonicorum ratione fabulæ explicandæ reprehendenda esse censeo. Ac primum quidem illi ingenio magnopere abusi sunt in rimanda significatione *convivii* illius *deorum, nectaris*, quo se Porus inebriaverit, denique *horti* illius *jovialis*. Porro Plotinus in eo magnopere peccavit quod explicandæ fabulæ præsidia petivit ex mysticis recentiorum Platonicorum de Κρόνῳ placitis atque ex doctrina de duplici Venere in Platonis Symposio. Neque magis idem Platonis mentem assecutus est, quod quæ ille de dæmonum natura ex populari religione hausta fabulæ præmisit, non tam ad illustrandam Amoris naturam accomodata, quam per se serio dicta accepit. Jam capitalis ejusdem est error, quod Ἀφροδίτην interpretatur ψυχήν, cui Ἔρως non solum tanquam ἀκόλουθος, sed

originis necessitudine conjunctus sit. Nam si Ἀφροδίτη est Platoni divinum pulchrum (quod negari omnino nequit), porro si eadem est ψυχή, quæ divini pulchri ideam complectitur, denique si Ερως illi natura conjunctus est, necesse est divini pulchri naturam secum itidem conjunctam habeat; itaque esse omnino non poterit Ἔρως. Deinde fabula Amoris et Veneris ortum non ab iisdem parentibus repetit. Nam Porus quidem et Venus communi ex Jove et Metide ortu conjuncti sunt; Amor autem a Penia ex Poro conceptus in Veneris natalibus; itaque et natalium tempore et parentum ratione diversus a Venere, hac una re cum Venere conjunctus est, quod qui natalis dies illius fuit, idem Amori procreando ansam dedit. Sed nimirum Plotinus confudit id quod est τὸ ἐξ αὐτῆς γεγονέναι et τὸ σὺν αὐτῇ γεγονέναι. Adde quod Plotinus non satis cavit eam explicandi rationem, qua, quæ de Amoris natura dicuntur, ad mundum et ad insitum illi desiderium rerum intelligibilium temere referri ipse recte docuit. »

En adressant ces critiques à Plotin, M. Jahn montre qu'il n'a pas bien compris sa pensée. Plotin ne s'est pas proposé d'interpréter servilement le mythe de Platon, mais d'en faire saisir l'esprit, en y apportant les modifications que nécessitait la doctrine des trois hypostases. M. Steinhart nous paraît porter sur notre auteur un jugement plus équitable. Voici comment il s'exprime dans ses *Meletemata plotiniana* (p. 15) :

« Plato quum docuisset Pulchri maxime aspectu sanctum illum et sincerum in nobis amorem excitari, quo moti atque inflammati ad virtutem impellamur et insitam nobis Dei similitudinem restituere studeamus, Plotinus, cujus maxime cognatum esset Platonico ingenium, gravissimum semper in officio, quo nullum sanctius habuit, animum a rebus terrestribus avocandi et ad Deum revocandi, amori momentum tribuit[1]. Jam vero ille suavissimas de Amore fabellas in duobus potissimum libris proposuerat, in *Phædro* et in *Convivio;* in his igitur explicandis Plotinus libentissime versatur, hos perpetuo laudat, illustrat, pro sacris quasi libris habet, latentem ex iis veritatem elicere et purius cognoscere conatur. Inprimis in dulcissimo, cui inscriptum est *De Amore*, libro, hoc opus tractatita ut haud raro christianum magis hominem[2] quam philosophum platonicum de

[1] « Quod Plotinus in libro *De Dialectica* (I, 3) tres ponit vias, quibus ad Deum cognoscendum possimus accedere, *Musicam*, quam pro omnibus aliis artibus nominat, *Amorem*, *Dialecticam* denique, utinam ab istis rectius reputatum esset, qui sola philosophia ad Deum pervenirl posse opinati sunt. » (Note de M. Steinhart.)— [2] *Voy.* ci-après, § 3, p. 511, la citation de S. Augustin.

Dei amore loquentem nobis videamur audire. Hoc, postquam fabulas jucundæ illi narrationi, quam Socrates a Diotima se fingit accepisse, intextas de Amoris partu ingeniose explicavit, rectissime statuit, quid intersit inter strictam et exactam magis philosophandi rationem et inter aliud illud disserendi genus, cui tantum indulsit Plato, quo per fabulas atque imagines vera proponuntur[1]. Dicit enim fabulis ea quæ tradantur, et tempore distineri, et sæpe ea quæ ordine quidem et viribus diversa esse videantur, vere autem eadem sint, inter se disjungi, ita ut interdum, quæ natura sua æterna sint, gigni et nasci dicantur. Memoria dignissimum sane effatum, quo, etiam si nunquam, id quod semper fecit, disertis verbis affirmavisset, discceremus eum, quum Mentem a Deo summo, a Mente Animam gigni dicat, noluisse tres indueere deos, quorum unus aliquando ex altero natus fuerit, sed imagine tantum hac usum fuisse, ut diversos nobis divinæ potentiæ atque efficaciæ gradus ostenderet[2]. Jam per singula non sequemur Plotinum mythum platonicum de Amore, Luxus (ita verterim Πόρος) et Inopiæ filio, natalitiis Veneris in Jovis hortis celebratis concepto, sagaciter explicantem, quum id tantum voluerim ostendere, quæ sibi interpretationis præcepta ipse posuerit, non copiose ostendere quomodo hæc præcepta ubique secutus fuerit; de quo totus mihi liber conscribendus esset. Ut vero dicam quid inprimis in Plotini de illo mytho sententia mihi placuerit, est hoc, quod Platonem de vero et summo amore illo loco non cogitavisse jam ex parentum nominibus conjicit: Inopiam enim censet esse insatiabile illud atque infinitum animæ desiderium, quod, quanquam Luxus (cujus nomine Rationem putat significari) cum ea coeat, nunquam prorsus expleatur; ex tali igitur connubio natum Amorem, et ipsum perpetuo cupidine nunquam satiata moveri. »

L'affinité que M. Steinhart signale ici entre la doctrine chrétienne et les idées de Plotin sur l'Amour et le Beau a été pleinement mise en

[1] C'est aussi de cette manière que Bacon comprenait l'usage des mythes : « Recipiatur modus iste docendi tanquam res gravis et sobria et scientiis ap- » prime utilis, imo et quandoque necessaria, ut inventis novis aditus ad in- » tellectum humanum magis facilis et benignus per parabolas quæratur. » (*De Sapientia veterum, Præfat.*; t. III, p. 391 de notre édition.) — [2] « Æternum igitur Mentis ex Deo partum nominat (γέννησις ἀΐδιος, VI, VIII, 20), quo termino felicissime sane invento dogmatis christiani de Trinitate interpretes usos fuisse maxime quis nesciat? Totum illum librum *De Unius libertate et voluntate* legat, qui cognoscere cupit quo acumine Plotinus in intimos doctrinæ de Deo recessus penetraverit. » (Note de M. Steinhart.)

lumière par le P. Thomassin dans ses *Dogmata theologica*, t. I, *De Deo et Dei proprietatibus*, liv. III, où le chapitre 22 est consacré tout entier au parallèle de la doctrine de Platon et de celle de Plotin sur la question de l'Amour. En voici le début :

« Non potest vel fingi ulla major affinitas quam pulchritudinis et amoris. Ideo et jam non pauca de amore prælibata sunt, quum de pulchritudine supra[1] disputaremus. Nunc obiter pauca seligemus, quæ hic intexantur, prius ex Philosophis, post ex sanctis Patribus, ne crimini nobis detur quod, quum Deus charitas sit, hanc ejus laudem, hoc nomen tacuerimus. »

Voy. aussi Fénelon, *Discours philosophique sur l'Amour de Dieu* (dans les *Entretiens de Fénelon et de M. de Ramsay sur la Vérité de la Religion*).

§ III. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Ce livre est cité par Proclus. *Voy.* ci-dessus, p. 120, note 2.

Saint Augustin fait allusion en ces termes à l'explication que Plotin et Porphyre donnent du mythe de *Poros* et de *Penia* :

« Merito Philosophi in rebus intelligibilibus *Divitias* ponunt, in sensibilibus *Egestatem*. Quid enim ærumnosius quam minus atque minus semper posse fieri? Quid ditius quam crescere quantum velis, ire quo velis, redire quum velis, et *hoc multum amare quod minui non potest?*..... Videamus quid sit hoc nescio quid quod suggeritur menti : certe sensibilis mundus nescio cujus intelligibilis imago esse dicitur. » (Lettre IV.)

[1] Les passages auxquels le P. Thomassin renvoie ici sont le chapitre 25 du livre I et le chapitre 19 du livre III, dans lesquels il commente le livre III de l'*Ennéade* I : *De la Dialectique ou des moyens d'élever l'âme au monde intelligible.*

LIVRE SIXIÈME.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CHOSES INCORPORELLES.

Ce livre est le vingt-sixième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 122.

Fr. Creuzer pense qu'il se rattache aux deux livres précédents parce qu'une des principales questions qui se rapportent aux démons et aux amours est de déterminer s'ils ont ou n'ont pas de corps, s'ils sont ou ne sont pas impassibles. Il invoque à l'appui de cette opinion un passage de Proclus : « Le caractère des choses » incorporelles est d'*agir*, celui des choses corporelles est de *pâtir*. » Les amours sont donc opposés les uns aux autres.... puisque » l'un est actif, l'autre passif, celui-ci immatériel, celui-là maté- » riel, etc. » (*Commentaire sur l'Alcibiade de Platon*, t. II, p. 194, éd. Cousin.)

La première partie de ce livre (*De l'impassibilité de l'âme*, § 1-5) doit être rapprochée des livres VI et VII de l'*Ennéade* IV, où est traitée une question analogue; la seconde (*De l'impassibilité de la matière et de la forme*, § 6-19) doit l'être du livre IV de l'*Ennéade* II. *Voy.* les notes des pages 152, 161, 163, 166, 167 de ce volume.

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET LES PHILOSOPHES ANTÉRIEURS.

Les sources auxquelles Plotin a puisé sont le *Timée*, le *Phédon* et le *Sophiste* de Platon (*Voy.* ci-dessus, p. 127, 140, 149-156, 164, notes), la *Métaphysique* d'Aristote, et surtout son traité *De la Génération et de la Corruption* (p. 145-147, notes).

Les philosophes que Plotin combat sont les Péripatéticiens (p. 123, 145, notes), et surtout les Stoïciens (p. 123, 131, notes).

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN, PORPHYRE ET PROCLUS.

Ce livre a été résumé par Porphyre dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § V-XI, t. I, p. LIX-LXII, comme nous l'avons indiqué (p. 124, 129, 135, 138, 142, 148, notes).

Digitized by Google

Proclus cite ce livre de Plotin (*Voy.* ci-dessus, p. 135, note). Il parait lui avoir beaucoup emprunté. Nous avons déjà fait voir, dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 484-485, que ce philosophe avait dans ses écrits développé sur la matière la même théorie que Plotin. Il nous reste à montrer qu'il explique de la même manière la *participation de la matière aux idées* dans son *Commentaire sur le Parménide de Platon* (t. V, p. 72-75, éd. de M. Cousin). Voici le résumé de la doctrine qu'il enseigne sur ce sujet :

« Comment a lieu la *participation?* Représentons-nous un miroir qui reçoit l'image des objets sans que les objets s'altèrent ou qu'il arrive le moindre changement dans la nature même du miroir. Représentons-nous les êtres, tournés en quelque sorte vers le Démiurge, aspirant à lui et remplis de ses émanations. Représentons-nous enfin l'empreinte du cachet sur la cire, avec cette différence, toutefois, que la cire est modifiée par le cachet, tandis que la matière ne l'est pas par l'idée. Chacune de ces images, prise à part, ne donnerait de la participation qu'une idée incomplète: la comparaison du miroir suppose des dispositions physiques tout à fait étrangères à ce qui a lieu dans la participation. L'empreinte du cachet sur la cire pourrait être admise par les Stoïciens, qui n'envisagent les causes que comme ordonnant la matière, et la matière comme n'éprouvant de la part de la cause qu'une simple modification ; mais, précisément parce qu'elle ne représente qu'une action extérieure de l'agent, un changement extérieur de l'être qui participe, elle ne fait pas comprendre la puissance de l'idée qui, au sein même du sujet qui la reçoit, présente à toutes ses parties, accomplit son œuvre créatrice. Ni l'*image* (ὁμοίωσις), telle que le miroir nous la suggère, ni l'*émanation* (ἔμφασις), telle que nous la supposons s'échapper du Démiurge, ni l'*empreinte* (τύπωσις), analogue à celle du cachet sur la cire, n'expliquent suffisamment la *participation.* Mais, en les admettant toutes trois, en se figurant qu'il y a, dans la participation, quelque chose de semblable à chacune d'elles, on aura non une explication scientifique, mais un commencement d'intelligence du fait qui nous occupe. » (M. Berger, *Exposition de la doctrine de Proclus,* p. 66.)

§ III. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET SAINT AUGUSTIN.

A. *Impassibilité de l'âme.*

Dans ses traités *De l'Immortalité de l'âme, De la Quantité de l'âme, De la Musique* (liv. VI), saint Augustin a développé sur l'impas-

sibilité de l'âme des idées analogues à celles de Plotin. Or il paraît n'avoir pu s'inspirer que de lui (comme on en peut juger par les rapprochements importants que nous avons faits dans les notes, p. 125-133) : car c'est dans les *Ennéades* qu'on trouve pour la première fois exposée d'une manière systématique la théorie de l'impassibilité des essences incorporelles.

C'est sans doute l'exemple de saint Augustin qui a déterminé le P. Thomassin à consacrer un chapitre entier de ses *Dogmata theologica* (liv. V, ch. 7) à l'analyse et à l'examen des idées de notre auteur sur l'impassibilité de l'âme. Il termine son travail par ces réflexions remarquables :

« Sentio nonnulla esse in his philosophorum decretis, quæ nostris forsan hominibus minus arridcant. Fidei periculum penes eos sit; horum decretorum nec auctor ego sum nec fidejussor. Ut ea referrem impulit me non dubia, ut reor, fiducia et voluptatis et utilitatis plurimæ hinc ad lectores redundaturæ, citra ullum aberrandi periculum. Quæ mox enim e Sanctis Patribus et ex ipsis Scripturarumoraculis de hac eadem re corrasuri sumus, ea instar erunt regulæ indeflexæ, ad quam probentur et exigantur philosophica illa omnia decreta. Non potest autem interim non perfundi aliquo sensu voluptatis lector, dum perpendit homines ab omnibus fidei et religionis veræ adminiculis destitutos tam alte in ejus arcana cœlestia penetrasse; dum advertit, inquam, penitissima fidei et religionis arcana in ipsis hominum præcordiis descripta esse, ubi possent et ceteri ea perlegere, et in schola pectoris sempiternæ veritatis vocem audire legemque addiscere, si dissipatam per sensibilia mentem revocarent seque in se reciperent. Non potest non et voluptatis et utilitatis plurimum conferre ea res, in qua tantum momenti tantumque præsidii ad fidei et Theologiæ christianæ veritatem illuminandam confirmandamque. »

B. *Purification de l'âme.*

Nous avons déjà établi dans les notes (p. 136-138) que saint Augustin reproduit sous des formes diverses la théorie de Plotin sur la *purification de l'âme*. Il nous reste à prouver que saint Augustin s'est en cela inspiré de Plotin, et non de Platon, comme on pourrait le croire au premier abord. Pour dissiper toute espèce de doute à cet égard, nous allons faire voir qu'on retrouve dans ce Père toute la théorie des *vertus purificatives* et des *vertus intellectuelles* telle qu'elle est exposée dans le livre II de l'*Ennéade* I. Voici comment saint Augustin s'exprime sur ce sujet :

« Quæro quonam iste ab hujusce modi rerum [divinarum] contemplatione *discedat*, ut illum ad eam necesse sit memoria revocari : an forte in aliud intentus animus tali *reditu*[1] indigere putandus est?.. Hæc igitur affectio animæ vel motus, quo intelligit æterna, et his inferiora esse temporalia, etiam in se ipsa, et hæc appetenda potius quæ superiora sunt, quam illa quæ inferiora sunt, novit, nonne tibi *prudentia* videtur[2]? — Nihil aliud videtur. — Quid illud num minus considerandum putas quod nondum in ea simul est æternis inhærere, quum jam in ea sit nosse his esse inhærendum ? — Imo maxime ut id consideremus peto et unde accidat scire cupio.— ...Amor agendi adversus succedentes passiones corporis sui avertit animam a contemplatione æternorum, sensibilis voluptatis cura ejus avocans intentionem... Avertit etiam amor de corporibus operandi, et inquietam facit... Generalis vero amor actionis, quæ avertit a vero, a *superbia* proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit... Quum enim per se anima nihil sit (non enim aliter esset commutabilis et pateretur defectum ab essentia), quum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem esse illi est a Deo sit, in ordine suo manens ipsius Dei præsentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est *in extima progredi*, et, ut ita dicam, *inanescere*, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid aliud est quam *intima projicere*, id est *longe a se facere Deum*, non locorum spatio, sed mentis affectu[3] ?...

» Sed hæc actio qua sese anima, opitulante Deo et Domino suo, ab amore inferioris pulchritudinis extrahit, debellans atque interficiens adversus se militantem consuetudinem suam, ea victoria triumphantem in semetipsa de potestatibus aeris hujus, quibus invidentibus et præpedire cupientibus, evolat ad suam stabilitatem et firmamentum Deum, nonne tibi videtur ea esse virtus quæ *temperantia* dicitur[4] ? — Agnosco et intelligo. — Quid porro, quum in hoc itinere proficit, jam æterna gaudia præsentientem ac pæne prehendentem, num amissio rerum temporalium aut mors ulla deterret jam valentem dicere infirmioribus sociis : « Bonum est mihi dissolvi et esse » cum Christo; manere autem in carne, necessarium propter vos

[1] S. Augustin a précédemment expliqué comment l'âme peut, par l'étude de la Musique, opérer son *retour à Dieu*. C'est une idée empruntée à Plotin. *Voy.* t. I, p. 64. — [2] Il y a ici une réminiscence de l'*Ennéade* V (livre I, § 1). *Superbia* est la traduction de τόλμα. — [3] Ces lignes sont tirées textuellement de Porphyre. *Voy.* notre tome I, p. LXXXV-LXXXVI. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 3; t. I, p. 55.

» (*Ad Philippenses*, I, 21, 24) ? » — Sic existimo. — At ista ejus affectio qua nullas adversitates mortemve formidat, quid aliud quam *fortitudo* dicenda est [1] ? — Et hoc agnosco. — Jam vero ipsa ejus ordinatio quæ nulli servit nisi uni Deo, nulli coæquari nisi purissimis animis, nulli dominari appetit nisi naturæ bestiali atque corporeæ, quæ tandem virtus tibi esse videtur? — Quis non intelligat hanc esse *justitiam* [2] ? — Recte intelligis. — Sed illud jam quæro, quum *prudentiam* [3] superius jam eam esse constiterit inter nos, qua intelligit anima ubi ei consistendum sit, quo sese attollit per temperantiam, id est *conversionem amoris in Deum* [4], quæ caritas dicitur, et aversionem ab hoc sæculo, quam etiam fortitudo et justitia comitantur, utrum existimes, quum ad suæ dilectionis et conatus fructum perfecta sanctificatione pervenerit, perfecta etiam vivificatione corporis sui, et deletis de memoria phantasmatum turbis [5], apud Deum ipsum solo Deo vivere cœperit, quum impletum fuerit quod divinitus nobis hoc modo promittitur: « Dilectissimi, nunc » filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quia » quum apparuerit, similes illis erimus, quoniam videbimus eum » sicuti est (*B. Johannis ep.* I, III, 2). » Quæro ergo utrum existimes has ibi virtutes quas commemoravimus, etiam tunc futuras ? — Non video, quum adversa prætcrierint quibus obluctatur, quomodo aut *prudentia* ibi esse possit, quæ non eligit quid sequatur nisi in adversis ; aut *temperantia*, quæ amorem non avertit nisi ab adversis ; aut *fortitudo*, quæ non tolerat nisi adversa; aut *justitia*, quæ non appetit æquari beatissimis animis et inferiori naturæ dominari nisi in adversis, id est nondum assecuta id ipsum quod appetit. — Non usquequaque absurda est responsio tua, et *quibusdam doctis* [6] visum hoc esse non nego. Sed ego, consulens libros quos nulla antecellit auctoritas, ita invenio dictum esse : « Gustate et videte, quo- » niam suavis est Dominus (*Psalm.*, XXXIII, 9). » Quod apostolus etiam Petrus sic interposuit : « Si tamen gustastis quoniam suavis » est Dominus (*B. Petri ep.* I, II, 3), » hoc esse arbitror quod agitur in *his virtutibus quæ ipsa conversione animum purgant* [7]. Non enim amor temporalium rerum expugnaretur, nisi aliqua suavitate æternarum... Contexit deinde cetera et dicit : « In lumine tuo » videbimus lumen. Prætende misericordiam tuam scientibus te » (*Psalm.*, XXXV, 9). » *In lumine*, scilicet in Christo accipiendum, qui

[1] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 3, p. 55-56. — [2] *Ibid.*, p. 56. — [3] *Ibid.*, p. 55. — [4] *Ibid.*, § 4, p. 57. — [5] *Voy.* ci-dessus, *Enn.* III, liv. VI, § 5, p. 136, et la note 2. — [6] Cette expression désigne Plotin et Porphyre. *Voy.* ci-dessus, p. 305, note 1. — [7] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4; t. I, p. 57.

Sapientia Dei est et Lumen toties appellatur. Ubi ergo dicitur, *videbimus*, etc., *scientibus te*, negari non potest futuram ibi esse *prudentiam*[1]. An videri verum bonum animæ et sciri potest, ubi nulla prudentia est? — Jam intelligo. — Quid? Recti corde possunt esse sine *justitia?* — Recognosco isto nomine crebrius significari justitiam.—Quid ergo admonet aliud Propheta idem consequenter, quum canit: « Et justitiam tuam iis qui recto sunt corde? » — Manifestum est. — Age deinceps, recordare, si placet, satis nos superius tractasse *superbia*[2] labi animam ad actiones quasdam potestatis suæ, et, universali lege neglecta, in agenda quædam privata cecidisse, quod dicitur *apostare a Deo*[3]. — Memini vero. — Quum ergo id agit ne ulterius id delectet aliquando, nonne tibi videtur amorem suum figere in Deo, et ab omni inquinamento *temperatissime* et castissime et securissime vivere? — Videtur sane.— Restat igitur *fortitudo*. Sed ut temperantia contra lapsum, qui est in libera voluntate, sic fortitudo contra vim valet, qua etiam cogi quis potest, si minus fortis sit ad ea quibus evertatur et miserrimus jaceat... Tu negabis in illa perfectione ac beatitate animam constitutam et conspicere veritatem, et immaculatam manere, et nihil molestiæ pati posse, et uni Deo subdi, ceteris vero supereminere naturis? — Imo aliter eam perfectissimam et beatissimam esse posse non video. — Hæc ergo *contemplatio, sanctificatio, impassibilitas, ordinatio* ejus, aut illæ sunt quatuor virtutes perfectæ atque consummatæ; aut, ne de nominibus, quum res conveniant, frustra laboremus, pro istis virtutibus quibus constituta in laboribus utitur anima, tales quædam potentiæ in æterna ei vita sperandæ sunt. » (*De Musica*, VI, 13, 15, 16. *Voy.* encore ci-après, p. 590, note 1.)

C. *Nature et notion de la Matière.*

Nous avons déjà cité dans les notes (p. 143, 146, 153, 162, 165) plusieurs morceaux de saint Augustin sur la Matière; ils sont remarquables parce qu'ils reproduisent ou développent les idées de Plotin.

Nous avons également cité (p. 160, note) un passage dans lequel

[1] Comparez les définitions que saint Augustin donne ici de la *prudence*, de la *justice*, de la *tempérance*, du *courage*, avec celles que Plotin donne des *vertus intellectuelles* dans l'*Ennéade* I, liv. II, § 6; t. I, p. 60. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 545, note 2. — [3] Saint Augustin cite ici, d'après Plotin et Porphyre, l'expression d'Empédocle: φυγὰς θεόθεν. *Voy.* notre tome I, p. LXXXVI, note 3; et notre tome II, p. 478, 487.

saint Augustin dit comme Plotin que, pour se représenter la matière, il faut faire abstraction des qualités. Cette idée est exprimée plus nettement encore dans le morceau suivant, où l'on retrouve des expressions familières à notre auteur :

« Il ne faut pas chercher une cause efficiente à cette défaillance [de la volonté], pas plus qu'il ne faut chercher à voir la nuit ou à entendre le silence. Ces deux choses nous sont connues pourtant, et ne nous sont connues qu'à l'aide des yeux et des oreilles ; mais ce n'est point par la *forme*, c'est par la *privation de la forme*[1]. Ainsi, que personne ne me demande ce que je sais ne pas savoir, si ce n'est pour apprendre de moi qu'on ne le saurait savoir. Les choses qui ne se connaissent que par leur privation ne se connaissent, pour ainsi dire, qu'en ne les connaissant pas. En effet, lorsque la vue se promène sur les objets sensibles, elle ne voit les ténèbres que quand elle commence à ne rien voir. Les oreilles mêmes n'entendent le silence que quand elles n'entendent rien. » (*Cité de Dieu*, XII, 7 ; t. II, p. 344 de la trad. de M. Saisset.)

Enfin, nous avons montré que, selon saint Augustin, comme selon Plotin, l'espace a été créé avec la matière (p. 161, note), de même que le temps l'a été avec le monde (p. 201, note).

[1] Nous modifions ici la traduction de M. Saisset. Il y a dans le texte : *non sane in specie, sed in speciei privatione.* M. Saisset rend le mot *species* par *des espèces*, et suppose que par ce mot saint Augustin entend un intermédiaire entre l'esprit et l'objet, intermédiaire semblable aux *espèces sensibles* de la Scolastique. Nous ne saurions partager cette opinion. Par *species*, saint Augustin entend ici la *forme* ou *essence*. En effet, dans un morceau que nous avons cité ci-dessus (p. 352, note), ce Père dit expressément qu'il emploie comme synonymes les termes *ideæ, formæ, species, rationes*, et que ce dernier est la traduction du mot grec λόγοι ; en outre, comme nous l'avons montré (p. 129, note 2), il explique la sensation de la même manière que Plotin, qui a précisément réfuté la théorie des images intermédiaires entre l'esprit et l'objet ; enfin, l'expression *specici privatio* n'est que la traduction littérale du mot grec ἀμορφία, employé par Plotin pour rendre la même idée : « Mais comment » connaissons-nous *ce qui est absolument sans forme? Nous faisons abstrac-* » *tion de toute espèce de forme*, et nous appelons *matière* ce qui reste. Nous » laissons pénétrer ainsi en nous *une sorte de manque de forme* (ἀμορφία), » par cela seul que *nous faisons abstraction de toute forme* pour nous repré- » senter la matière. » (*Enn.* I, liv. VIII, § 9 ; t. I, p. 132.)

LIVRE SEPTIEME.

DE L'ÉTERNITÉ ET DU TEMPS.

Ce livre est le quarante-cinquième dans l'ordre chronologique. Il a été traduit en anglais par Taylor : *Select Works of Plotinus*, p. 177.

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET LES PHILOSOPHES ANTÉRIEURS.

Dans ce livre, Plotin paraît s'être proposé comme but principal de commenter ce que Platon dit de l'éternité et du temps dans le *Timée*, ainsi que nous l'avons déjà montré dans les notes (p. 172, 176, 201, 202, 206). Il soumet en même temps à une critique pénétrante les opinions de Pythagore (p. 172), d'Épicure (p. 195), des Stoïciens (p. 187, 189, etc.), et surtout celle d'Aristote (p. 179, 180, 191-194, 208).

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET SAINT AUGUSTIN, BOECE, FÉNELON.

Quoique saint Augustin ait, dans le livre XI de ses *Confessions*, traité avec une véritable originalité la question de l'éternité et du temps, cependant il est facile de reconnaître, par les rapprochements que nous avons faits (p. 172, 175, 177, 183, 186, 187, 191, 201, 203, 207, 208), qu'il a dû s'inspirer de la théorie de Plotin, tout en la développant avec une grande liberté.

Boëce, comme on peut également en juger par nos citations (p. 181, 185, 199), a reproduit fidèlement dans son traité de la *Consolation de la philosophie* les définitions que notre auteur donne de l'éternité et du temps.

C'est sans doute par l'étude de saint Augustin et de Boëce que Fénelon est arrivé, dans son traité *De l'Existence de Dieu*, à exposer sur ce sujet des idées si conformes à celles de Plotin qu'il semble quelquefois le traduire plutôt qu'écrire une œuvre originale (*Voy.* 175-179, 181-184, 198, 199, notes).

On peut expliquer de la même manière les ressemblances que

nous avons signalées sur certains points entre Plotin, Bossuet (p. 180, 201, 202) et Leibnitz (p. 200, 205)[1], qui ont pu d'ailleurs connaître la doctrine néoplatonicienne par la tradition scolastique.

Après eux, le P. Thomassin a consacré un chapitre entier de ses *Dogmes théologiques* (liv. V, ch. 11) à l'exposition de la théorie de Platon et de celle de Plotin sur l'éternité et le temps. Nous avons donné deux passages de cette exposition, aussi claire que fidèle, p. 182, 186.

§ III. AUTEURS QUI ONT CITÉ OU MENTIONNÉ CE LIVRE.

Ce livre a été souvent cité par Simplicius, comme nous l'avons indiqué dans les notes (p. 198, 204, 205, 209) et par Proclus (p. 180, 181, 198, 199).

Simplicius remarque que Plotin est le premier qui ait donné une théorie complète de l'éternité et du temps : ἐν δὲ τοῖς νεωτέροις Πλωτῖνος φαίνεται πρῶτος τὸν πρῶτον ἐπιζητήσας τὸν χρόνον, κ. τ. λ. (*Commentaire sur la physique d'Aristote*, p. 187.)

Proclus va plus loin ; il dit, et avec raison, que Plotin se montre *vraiment inspiré* dans ce livre : ὅγε Πλωτῖνος, ἐνθεαστικώτατα τὴν αἰῶνος ἀϊδιότητα κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος θεολογίαν ἐμφανίζων, ζωὴν ἄπειρον ἀφορίζεται τὸν αἰῶνα, κ. τ. λ. (*Théologie selon Platon*, III, 18, p. 149.)

[1] L'opinion de Leibnitz sur le temps et l'espace est conforme à celle de Plotin, de saint Augustin, de Bossuet, comme on le voit par les citations que nous venons de rappeler, et elle est contraire à celle de Clarke et de Newton, qui identifient le temps et l'espace avec l'éternité et l'immensité de Dieu (*Voy.* Newton, *Principia philosophiæ naturalis*, Scholium gen.). Quant aux passages de Leibnitz qui se rapportent à l'idée d'espace, *Voy.* ci-dessus, p. 164, note 4.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE, DE LA CONTEMPLATION ET DE L'UN.

Ce livre est le trentième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor (*Five Books of Plotinus*, p. 199-245) et en allemand par Creuzer (*Studien herausgegeben von C. Daub und Fr. Creuzer*, vol. I, p. 30-103).

M. Barthélemy-Saint-Hilaire a traduit en français le § 7 (*De l'École d'Alexandrie*, p. 225).

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET LES PHILOSOPHES ANTÉRIEURS.

Dans ce livre, Plotin s'est inspiré de Platon et d'Aristote : d'Aristote principalement quand il traite de la Nature et de la Contemplation (*Voy.* p. 212, 214, 216, 223, 234, notes), de Platon quand il traite de l'Un et du Bien (p. 219, 237, notes). Il paraît avoir aussi emprunté quelques idées à Philon (*Voy.* p. 231, 232, notes).

Les analogies que la doctrine de Plotin offre dans ce livre avec celle d'Aristote ont été déjà signalées par M. Ravaisson :

« Aux yeux de Plotin, comme à ceux d'Aristote, tout dans la Nature tend à penser. Non-seulement tout tend à penser, mais encore tout pense, autant qu'il peut, et les animaux raisonnables, et les brutes, et les plantes mêmes, avec la terre qui les porte. Selon Aristote [comme selon Plotin], non-seulement l'intelligible et l'intelligence ne font qu'un, mais encore, comme, dans l'acte de la sensation, la chose sentie, la chose sentante et la sensation même se confondent, de même et davantage encore la chose pensée, la chose pensante et la pensée même ne font qu'un, etc. » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 398, 407).

M. Ravaisson a également indiqué dans le même ouvrage les différences qui existent entre la théorie d'Aristote et celle de Plotin :

« Tout en s'élevant, sur les traces de l'auteur de la *Métaphysique*, à la conception de l'identité complète de l'être et de la pensée, Plotin persiste toujours visiblement à distinguer jusque dans l'Intelligence absolue l'acte d'avec la substance, et à considérer la pensée comme une manifestation, une forme d'existence, par delà et avant

laquelle se trouve toujours l'être.... Aristote a considéré l'être en soi, identique avec l'intelligence, comme exempt de tout mouvement et de toute différence. A l'exemple de Platon, Plotin fait de la différence et de l'identité, du mouvement et du repos, des attributs inséparables de l'être. C'est ce qu'il nomme, par une fausse analogie avec les catégories d'Aristote, les premiers Genres de l'être. A l'exemple de Platon, il tente donc de s'élever, dans la recherche du premier principe, au delà de l'être comme de l'intelligence. De l'âme, à la fois unité et multitude, il a remonté à un principe qui n'est encore à ses yeux qu'une unité multiple; il aspire enfin à l'unité absolue... Tandis que, suivant Aristote, c'est par l'acte auquel elles tendent que les choses sont unes, et que, par conséquent, c'est dans l'être dont l'acte est la mesure que se trouve la raison de l'unité; pour Plotin, comme pour Platon et les Pythagoriciens, c'est l'unité qui est la raison de l'être. De là, si les deux doctrines s'accordent, se côtoient dans leur marche, et souvent même coïncident l'une avec l'autre, elles se séparent enfin d'une manière décisive sur la nature du premier principe. » (*Ibid.*, p. 412, 414, 422.)

On peut rapprocher de ce jugement de M. Ravaisson sur la doctrine de notre auteur celui du P. Thomassin (*Voy.* p. 221, 222, 235, notes) et celui de M. Steinhart (p. 211, 223, 237, notes).

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET SYNÉSIUS, SAINT DENYS L'ARÉOPAGITE, SAINT AUGUSTIN.

Nous avons indiqué dans les notes plusieurs rapprochements intéressants avec Synésius (p. 230), saint Denys l'Aréopagite (p. 225, 228), et saint Augustin (p. 227, 228, 233).

Nous ajouterons ici deux nouveaux rapprochements entre Plotin et saint Augustin :

Pour expliquer comment le Bien se communique à tous les êtres, à chacun selon sa capacité, Plotin dit (p. 227) : « Partout où vous » approchez du Bien, ce qui peut en participer en vous en reçoit » quelque chose. Supposez qu'une voix remplisse un désert et les » oreilles des hommes qui peuvent s'y trouver : en quelque endroit » que vous prêtiez l'oreille à cette voix, vous la saisirez tout entière » en un sens, non tout entière dans un autre sens. »

Saint Augustin développe parfaitement cette idée dans sa Lettre CLXXXVII (*De præsentia Dei*, § 6) :

« Si quemlibet sonum, quum corporea res sit ac transitoria, surdus » non capit, surdaster non totum capit, atque, in his qui audiunt, » quum pariter ei propinquant, tanto magis alius alio capit quanto

» est acutioris, tanto autem minus quanto est obtusioris auditus, » quum ille non magis minusve insonet, sed in eo loco in quo » sunt, omnibus æqualiter præsto sit : quanto excellentius Deus, » natura incorporea et immutabiliter viva, qui non sicut sonus per » moras temporum tendi et dividi potest, nec spatio aerio tanquam » loco suo indiget, ubi præsentibus præsto sit, sed æterna stabi- » litate in se ipso manens, totus adesse rebus omnibus potest et » singulis totus, quamvis in quibus habitat habeant cum pro suæ » capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi di- » lectissimum templum gratia suæ bonitatis ædificat ! »

Nous reviendrons sur cette lettre de saint Augustin dans le tome suivant, au sujet du livre v de l'*Ennéade* VI, qui a pour titre : *L'Être un et identique est partout présent tout entier*. Nous ajouterons seulement ici que saint Augustin reproduit la même comparaison dans une autre lettre, en l'appliquant cette fois au Verbe :

« Verbum Dei sic intellige, per quod facta sunt omnia, non ut ejus transire aliquid cogites et ex futuro præteritum fieri. Manet sicuti est, et ubique totum est. Venit autem quum manifestatur, et quum occultatur abscedit. Adest tamen sive occultum, sive manifestum, sicut lux adest oculis et videntis et cæci ; sed videnti adest præsens, cæco vero absens. Adest et vox audientibus auribus, adest etiam surdis : sed istis patet ; illas latet. Quid autem mirabilius quam id quod accidit in vocibus nostris verbisque sonantibus, in re scilicet raptim transitoria ? Quum enim loquimur, ne secundæ quidem syllabæ locus est, nisi prima sonare destiterit ; et tamen, si unus adest auditor, totum audit quod dicimus ; et si duo adsint, tantumdem ambo audiunt, quod et singulis totum est ; et si audiat multitudo silens, non inter se particulatim comminuunt sonos tanquam cibos, sed omne quod sonat, et omnibus totum est et singulis totum. Itane jam non illud est potius incredibile, si, verbum hominis transiens quod exhibet auribus, Verbum Dei permanens non exhiberet rebus, ut, quemadmodum hoc simul auditur a singulis etiam totum, ita illud simul ubique sit totum ? » (Lettre CXXXVII.)

LIVRE NEUVIÈME.

CONSIDÉRATIONS DIVERSES SUR L'AME, L'INTELLIGENCE ET LE BIEN.

Ce livre est le treizième dans l'ordre chronologique.

Le § 3 a été traduit par M. Barthélemy-Saint-Hilaire (*De l'École d'Alexandrie*, p. 229).

Comme ce livre se compose de pensées détachées, ainsi que l'indique son titre, M. Kirchhoff a pris soin, dans son édition, de faire un alinéa de chacune d'elles. Nous avons adopté sa division et, pour plus de clarté, nous avons ajouté un titre à chaque alinéa.

Dans son *Commentaire sur le Timée de Platon* (p. 130), Proclus cite ce livre de Plotin dans les termes suivants :

« Plotin considère l'Animal-même (τὸ αὐτοζῶον) sous deux points de vue différents: tantôt, il admet que l'Animal-même est meilleur que l'Intelligence, comme dans ses *Considérations diverses* [§ 1]; tantôt il admet qu'il est inférieur à l'Intelligence comme dans son livre *Des Nombres* [*Enn.* VI, liv. VI, § 8], où il assigne le premier rang à l'Être, le deuxième à l'Intelligence, et le troisième à l'Animal-même. »

La prétendue contradiction que Proclus croit découvrir ici dans Plotin n'existe que dans son imagination : car Plotin affirme partout que l'Animal-même (c'est-à-dire l'Intelligible) et l'Intelligence sont identiques, tandis que Proclus en fait des principes distincts et soulève ainsi une question subtile qui est étrangère au système de notre auteur.

RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN, EULOGE ET MARIUS VICTORINUS.

Le P. Thomassin, dont nous avons déjà eu occasion de citer le savant travail, nous apprend qu'Euloge et Victorinus sont les premiers qui aient fait connaître, l'un dans l'Église grecque, l'autre dans l'Église latine, les idées de Plotin qui étaient susceptibles d'être admises dans l'enseignement de la doctrine chrétienne. Nous avons déjà cité ci-dessus en note (p. 246) le passage où le P. Thomassin établit des rapprochements entre la doctrine d'Euloge et celle de Plotin sur l'Un. Quant à Victorinus, voici comment le même

Père signale ses rapports avec notre auteur au sujet de sa doctrine sur l'unité et l'incompréhensibilité de Dieu :

« Ex Latinis unum proferam Marium Victorinum Afrum *ita in speciem Platonico patrocinantem systemati ut a Christianæ Theologiæ castris secessisse videri possit*, et mox tamen, et se et quæcunque dixerat, Christianæ Catholicæque veritati reddentem et aptantem : « Ante omnia quæ vere sunt Unum fuit, sive Unalitas, » sive ipsum Unum, antequam sit esse ei esse unum [1], etc. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 101. *Voy.* encore *ibid.*, p. 71, 207, 229.)

Mais, avant d'aller plus loin, il faut que nous fassions connaître au lecteur quel rôle a joué Victorinus. Quoique cet auteur soit aujourd'hui aussi peu connu qu'Euloge, il a une tout autre importance pour l'histoire de la philosophie : c'est que, par ses traductions, il a fait connaître à saint Augustin plusieurs des livres de Plotin ; il a ainsi servi d'intermédiaire entre le chef de l'école néoplatonicienne et le docteur le plus accrédité du christianisme.

A. *Victorinus avait traduit les livres de Plotin et de Porphyre que cite saint Augustin.*

Saint Augustin nous apprend lui-même que c'est par des traductions latines qu'il a connu les livres des Platoniciens qu'il cite, c'est-à-dire de Plotin et de Porphyre. Voici en quels termes il s'exprime à ce sujet dans ses *Confessions* (VII, 9) :

« Votre bonté, mon Dieu, me voulant faire connaître comme vous résistez aux superbes et accordez votre grâce aux humbles, et combien est grande la miséricorde que vous avez fait paraître aux hommes dans cette prodigieuse humilité, par laquelle votre Verbe s'est fait homme et a habité parmi nous, vous permîtes que, par le moyen d'un homme extraordinairement vain et glorieux, il me tombât entre les mains *des livres des Platoniciens traduits du grec en latin*. Je les lus et j'y trouvai les vérités suivantes, *non pas en propres termes, mais absolument dans le même sens*, et avec plusieurs sortes de preuves à l'appui : que dès le commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu ; que le Verbe était en Dieu dès le commencement ; que toutes choses ont été faites par lui, et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ; que ce qui a été fait en lui est la vie ; que cette vie était la lumière des hommes, que la lumière luit dans les ténèbres, mais que

[1] Nous abrégeons la citation parce que nous donnons la traduction complète de ce morceau ci-après, p. 563.

les ténèbres ne l'ont point comprise ; qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage à la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière, mais le Verbe de Dieu ; que ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même, est la véritable lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde ; qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui et que le monde ne l'a point connu.

» Voilà ce que je lus dans ces livres. Mais je n'y lus pas que, le Verbe étant venu chez soi, les siens ne l'ont pas reçu ; et qu'il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu à tous ceux qui l'ont reçu et qui ont cru en son nom.

» Je lus aussi que ce Verbe n'était pas né de la chair, ni du sang, ni des désirs sensuels de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Mais je n'y lus pas que le Verbe a été fait homme et a habité parmi nous.

» Je trouvai qu'il était marqué en plusieurs endroits de ces livres, et en différentes expressions, que le Fils, ayant la même essence que le Père, n'a pas cru faire un larcin en se rendant égal à Dieu, puisqu'il est par sa nature une même chose avec lui. Mais je n'y lus point qu'il s'est anéanti soi-même en prenant la forme d'un esclave, etc.

» Je trouvai dans ces mêmes livres que votre Fils unique est éternel comme vous, qu'il subsiste avant tous les temps et au delà de tous les temps d'une substance immuable ; que les âmes ne sont heureuses que par les effusions qu'elles reçoivent de sa plénitude, et qu'elles ne sont renouvelées pour devenir sages que par la participation de sa sagesse qui se communique à elles. Mais qu'il soit mort dans le temps pour les pécheurs, que vous n'ayez pas épargné votre Fils unique, et que vous l'ayez livré à la mort pour les hommes, je ne le vis pas dans ces livres, etc. »

Dans le livre suivant du même ouvrage (VIII, 2), saint Augustin complète ces détails et nous apprend le nom du traducteur :

« J'allai trouver Simplicien, lequel était le père spirituel de l'évêque Ambroise, qu'il avait baptisé, et que ce prélat aimait véritablement comme un père. Je lui racontai les agitations et les égarements de mon âme. Quand je lui dis que j'avais lu *des livres des Platoniciens que Victorinus, qui était autrefois professeur de rhétorique à Rome*[1], *et que l'on m'assurait être mort chrétien*[2], *avait traduits*

[1] Saint Augustin ajoute quelques lignes plus bas que Victorinus avait approfondi l'étude de la philosophie : *philosophorum multa legerat et dijudicaverat et dilucidaverat.* Boëce porte le même jugement sur cet auteur : *Victorinus orator sui temporis ferme doctissimus.* — [2] Saint Augustin raconte tout au long dans le même chapitre de ses *Confessions* la conversion de Victorinus.

en latin, il me félicita de n'être pas tombé sur les écrits des autres philosophes, lesquels sont pleins d'erreurs et de déceptions, parce qu'ils s'arrêtent aux éléments de ce monde ; au lieu que les livres des Platoniciens tendent par tous leurs raisonnements à élever l'esprit à la connaissance de Dieu et de son Verbe. »

Ainsi, c'est par les traductions de Victorinus que saint Augustin connut les livres des Platoniciens. Reste à déterminer quels sont les philosophes qu'il désigne sous le nom de Platoniciens et quels sont ceux de leurs écrits qu'il lut.

1° Quels sont les philosophes que saint Augustin désigne sous le nom de Platoniciens ?

Dans la *Cité de Dieu* (VIII, 12), saint Augustin nous apprend lui-même quels sont les philosophes auxquels il donne le nom de Platoniciens :

« Vainement, après la mort de Platon, Speusippe, son neveu, et Xénocrate, son disciple bien-aimé, le remplacèrent à l'Académie et eurent eux-mêmes des successeurs qui prirent le nom d'Académiciens ; tout cela n'a pas empêché *les meilleurs philosophes de notre temps* qui ont voulu suivre Platon, de se faire appeler, non pas Péripatéticiens, ni Académiciens, mais *Platoniciens*. Les plus célèbres entre les Grecs sont *Plotin, Porphyre* et *Jamblique*. Joignez à ces Platoniciens illustres l'africain *Apulée*, également versé dans les deux langues, la grecque et la latine. »

Dans d'autres livres de la *Cité de Dieu*, où il cite soit Plotin, soit Porphyre (car il ne cite jamais les écrits de Jamblique), saint Augustin leur attribue exactement la même doctrine que celle qu'il nous a dit plus haut avoir trouvée dans les ouvrages des Platoniciens.

Pour commencer par Plotin, saint Augustin affirme, en le nommant, que, dans ses écrits, on trouve sur les rapports de l'âme humaine avec le Verbe des idées qui sont tout à fait conformes à l'Évangile de saint Jean :

« Nous n'avons sur cette question [de la béatitude] aucun sujet de contestation avec les illustres philosophes de l'école platonicienne. Ils ont vu, ils ont écrit de mille manières dans leurs ouvrages que le principe de notre félicité est aussi celui de la félicité des esprits célestes, savoir cette lumière intelligible, qui est Dieu pour ces esprits, qui est autre chose qu'eux, qui les illumine, les fait briller de ses rayons, et, par cette communication d'elle-même, les rend heureux et parfaits. Plotin, commentant Platon, dit nettement et à plusieurs reprises que cette âme même dont ces philosophes font l'âme du monde n'a pas un autre principe de félicité que la nôtre, et *ce principe est une lumière supérieure à l'âme, par qui*

elle a été créée, qui l'illumine et la fait briller de la splendeur de l'intelligible[1]. Pour faire comprendre ces choses de l'ordre spirituel, il emprunte une comparaison aux corps célestes. Dieu est le soleil, et l'âme, la lune : car c'est du soleil, suivant eux, que la lune tire sa clarté. *Ce grand platonicien* pense donc que l'âme raisonnable, ou plutôt l'âme intellectuelle (car sous ce nom il comprend aussi les âmes des bienheureux immortels, dont il n'hésite pas à reconnaître l'existence et qu'il place dans le ciel), cette âme, dis-je, n'a au-dessus de soi que Dieu, créateur du monde et de l'âme elle-même, qui est pour elle comme pour nous le principe de la béatitude et la lumière de la vérité. Or cette doctrine est parfaitement d'accord avec l'Évangile, où il est dit : « Il y eut un homme envoyé » de Dieu qui s'appelait Jean. Il vint comme témoin pour rendre té- » moignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas » la lumière, mais il vint pour rendre témoignage à celui qui était la » lumière. Celui-là était la vraie lumière qui illumine tout homme » venant en ce monde. » Cette distinction montre assez que l'âme raisonnable et intellectuelle, telle qu'elle était dans saint Jean, ne peut pas être à soi-même sa lumière et qu'elle ne brille qu'en participant à la lumière véritable. C'est ce que reconnaît le même saint Jean, quand il ajoute en rendant témoignage à la lumière : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » (*Cité de Dieu*, X, 3; t. II, p. 183 de la trad. de M. Saisset.)

Ensuite, la théorie que saint Augustin, dans le passage qu'on vient de lire, attribue aux Platoniciens sur le Verbe, considéré comme engendré de toute éternité et comme consubstantiel au Père, se trouve dans le livre de Plotin qui a pour titre *Des trois hypostases principales* (*Enn.* V, liv. I). On y lit notamment au § 6 :

« Invoquons d'abord Dieu même, non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière.... Il est nécessaire que tout être qui est mû ait un but vers lequel il soit mû. Nous

[1] Cette idée se trouve exprimée dans beaucoup de passages de Plotin, notamment *Enn.* II, liv. IX, § 2; t. I, p. 262. Mais les détails que saint Augustin ajoute à sa citation se rapportent au § 11 du livre III de l'*Ennéade* [illegible] (t. II, p. 288-289) : « L'Intelligence divine est le soleil qui brille là-haut. Considé- » rons-la comme le modèle de la Raison [de l'univers]. Au-dessous de l'Intelli- » gence est l'Ame, qui en dépend, qui subsiste par elle et avec elle.... Les » êtres que nous appelons des dieux [c'est-à-dire les âmes unies à l'Ame uni- » verselle] méritent d'être regardés comme tels parce que jamais ils ne s'écar- » tent des intelligibles, qu'ils sont suspendus à l'Ame universelle considérée » dans son principe, au moment même où elle sort de l'Intelligence. »

devons donc admettre que ce qui n'a pas de but vers lequel il soit mû reste immobile, et que ce qui naît de ce principe doit en naître sans que ce principe cesse d'être tourné vers lui-même. Éloignons de notre esprit toute idée d'une génération opérée dans le temps. Il s'agit ici de choses éternelles. C'est seulement pour établir entre elles un rapport d'ordre et de causalité que nous parlons ici de génération[1]. Ce qui est engendré par l'Un doit être engendré par lui sans qu'il soit mû; s'il était mû, ce qui serait engendré par lui tiendrait le troisième rang au lieu d'occuper le second [serait l'Ame au lieu d'être l'Intelligence].... Ce qui est éternellement parfait engendre éternellement, et ce qu'il engendre est éternel, mais inférieur au principe générateur. Que faut-il donc penser de Celui qui est souverainement parfait? N'engendre-t-il pas? Tout au contraire, il engendre ce qu'il y a de plus grand après lui. Or, ce qu'il y a de plus parfait après lui, c'est le principe qui tient le second rang, l'Intelligence. L'Intelligence contemple l'Un, et n'a besoin que de lui; mais l'Un n'a pas besoin de l'Intelligence. Ce qui est engendré par le Principe supérieur à l'Intelligence est nécessairement l'Intelligence : celle-ci est ce qu'il y a de meilleur après l'Un, puisqu'elle est supérieure à tous les autres êtres. L'Ame est en effet le *verbe* et l'*acte* de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le *verbe* de l'Un. Mais l'Ame est un verbe obscur: étant l'*image* de l'Intelligence, elle doit contempler l'Intelligence, comme celle-ci doit, pour exister, contempler l'Un. Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui. Il n'y a nul intervalle entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Ame. Tout être engendré désire s'unir au principe qui l'engendre, et il l'aime, surtout quand Celui qui engendre et Celui qui est engendré sont seuls. Or, quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct (σύνεστιν αὐτῷ, ὥστε τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι).

[1] Victorinus a reproduit cette idée dans les vers suivants, où, attribuant l'*être* au Père et le *mouvement* au Fils, il dit que la génération du Fils n'implique qu'une idée d'ordre et de causalité :

> *Esse* enim prius est, sic *moveri* posterum;
> Non quo tempus illi adsit, sed *in divinis ordo virtus est.*
> Esse nam præcedit motum, *re prius, non tempore.*
>
> (*De Trinitate hymnus* I.)

Nous sommes d'autant plus fondé à admettre que saint Augustin, en parlant de la théorie du Verbe chez les Néoplatoniciens, fait allusion à ce morceau de Plotin, que ce même morceau est commenté dans le même sens par saint Cyrille (*Adversus Julianum*, livre VIII).

Nous trouvons d'ailleurs dans les écrits de Victorinus lui-même une preuve à l'appui de notre opinion. Victorinus a laissé un *Traité contre Arius*. Or, dans un morceau de ce traité que nous citons plus loin (p. 562), et dans lequel l'auteur nous apprend qu'il se borne à résumer les théories qu'il a exposées dans d'autres livres, on lit un passage qui rappelle le début du morceau de Plotin dont nous venons de donner la traduction. Voici ce passage de Victorinus :

« Puisse l'Esprit-Saint nous assister, et nous exposerons avec fidélité ce qui nous a été inspiré, pourvu que le lecteur veuille bien nous accorder son attention. Mais nous avertissons qu'il faut écarter ici de son esprit toute idée de temps pour concevoir une génération qui, étant éternelle, n'a pas commencé dans le temps, parce qu'ici ces deux principes, Celui qui engendre et Celui qui est engendré, ne forment en réalité qu'un seul principe[1]. D'abord, c'est en demeurant dans leur repos, en continuant d'être ce qu'elles sont, qu'ont engendré, sans changer ni se mouvoir, les choses qui sont éternelles, divines, qui tiennent le premier rang : savoir le premier Dieu, puis le Verbe ou l'Intelligence, etc.... L'âme seule entre en mouvement pour engendrer. » (*Adversus Arium*, liv. IV, p. 285-286 ; dans la *Bibliothèque des Pères*, t. IV, Lyon, MDCLXXVII.)

Voilà ce que nous avions à dire pour ce qui concerne Plotin. Quant à Porphyre, saint Augustin le cite aussi en termes qui sont d'accord avec ceux qu'il a employés plus haut :

« Tu reconnais hautement le Père, ainsi que son Fils, que tu appelles l'Intelligence du Père... Mais le chemin du salut, mais le Verbe

[1] Dans un autre endroit du même ouvrage (IV, p. 281), on lit encore : « Dieu » a produit premièrement (si l'on peut dire que dans les œuvres de Dieu il y » ait quelque chose de premier ; mais, pour parvenir à concevoir ce qu'elle » étudie, l'*intelligence humaine se représente, non-seulement comme engen-* » *drées, mais encore comme engendrées successivement et séparées sous le* » *rapport du temps, des choses qui existent simultanément ou qui sont* » *inséparables*), Dieu, dis-je, a produit premièrement les essences des uni- » versaux, que Platon nomme *idées*, formes génératrices de toutes les formes » qui existent dans les êtres, tels que l'*entité* (ὀντότης), la *vitalité* (ζωότης), » l'*intellectualité* (νόησις), l'*identité* (ταυτότης), la *différence* (ἑτερότης). » La phrase qui est en italique reproduit presque textuellement ce que Plotin dit à propos des mythes dans le livre v de l'*Ennéade* III, p. 120-121.

immuable fait chair, qui seul peut nous élever à ces objets de notre foi où notre intelligence n'atteint qu'à peine : voilà ce que vous ne voulez pas reconnaître. » (*Cité de Dieu*, X, 29.)

Il nous reste encore la traduction d'un livre de Porphyre par Victorinus ; c'est celle de l'*Isagoge* (*Introduction aux Catégories d'Aristote*). Boëce nous a conservé ce travail en l'intercalant dans le commentaire qu'il a composé lui-même pour l'éclaircir, et qui est intitulé : *In Porphyrium a Victorino translatum.*

2° Quels sont les livres de Plotin et de Porphyre que saint Augustin paraît avoir lus ?

Saint Augustin cite, en nommant formellement Plotin, quelques-uns des plus beaux livres des *Ennéades*, savoir :

Enn. I, liv. VI, *Du Beau* (*Voy.* notre t. I, p. 422);

Enn. III, liv. II, *De la Providence* (t. II, p. 54) ;

Enn. IV, liv. III, *Questions sur l'âme* (t. II, p. 290, 557-558)[1];

Enn. V, liv. I, *Des trois hypostases principales* (t. I, p. 322).

En outre, nous avons prouvé par de nombreux rapprochements que saint Augustin avait dû connaître les livres suivants :

Enn. I, liv. II, *Des Vertus* (t. II, p. 544-546, et p. 590-591)[2];

Enn. II, liv. I, *Du Ciel* (t. I, p. 445) ;

Enn. III, liv. VI, *De l'Impassibilité des choses incorporelles* (t. II, p. 125-133) ;

Enn. III, liv. VII, *De l'Éternité et du Temps* (t. II, p. 549) ;

Enn. IV, liv. II, *Comment l'âme tient le milieu entre l'essence indivisible et l'essence divisible* (t. II, p. 255, 257)[3];

Enn. IV, liv. VII, *De l'Immortalité de l'âme* (t. II, p. 440-472) ;

Enn. VI, liv. V, *L'Être un et identique est partout présent tout entier* (t. II, p. 553) ;

Enn. VI, liv. VI, *Des Nombres* (t. II, p. 125, note 1, fin)[4].

Quant à Porphyre, saint Augustin cite de lui le livre intitulé *Retour de l'âme à Dieu*, la *Philosophie des oracles* et la *Lettre à Anébon* (*Cité de Dieu*, X, XI, XIX).

Nous avons en outre indiqué ci-dessus (p. 545) qu'on trouve dans saint Augustin un passage tiré textuellement des *Principes de la théorie des intelligibles.*

[1] S. Augustin cite encore ce livre en désignant Plotin conjointement avec Porphyre par l'expression *doctissimi homines*. *Voy.* notre tome II, p. 305. — [2] Même observation pour ce livre, p. 546, note 6. — [3] Même observation pour ce livre, p. 588, note 7. — [4] Nous reviendrons sur ce rapprochement dans le volume suivant.

B. *Victorinus a développé dans son Traité contre Arius des idées empruntées à Plotin.*

Victorinus ne s'est pas borné à traduire des livres de Plotin et de Porphyre, comme nous venons de le prouver par le témoignage de saint Augustin et par celui de Boëce. Il a encore, dans son *Traité contre Arius*, développé des idées qui sont évidemment empruntées aux *Ennéades*, et, le premier en Occident, il paraît avoir donné l'exemple de faire servir la doctrine néoplatonicienne à la défense de la foi. Sous ce rapport, son ouvrage offre une étude curieuse. On y passe continuellement de l'explication de textes de l'Écriture sainte à des arguments tirés des livres de Plotin et de Porphyre, et dans une foule de passages, hérissés d'ailleurs de termes grecs propres à la langue des Néoplatoniciens, on croit lire une traduction littérale plutôt qu'une œuvre originale. Au reste, Victorinus indique lui-même qu'il a fait des emprunts aux philosophes.

« Dieu est la cause de toutes les essences; par conséquent, il est toutes choses. Il est donc la vie et l'intelligence considérées comme produisant toujours intérieurement ce qu'on nomme *être*, c'est-à-dire *vivre*[1]. Ainsi, pour Dieu, vivre, c'est être. Donc, être un et être tout-puissant, c'est, pour Dieu, être toutes choses. Mais si Dieu se produit intérieurement lui-même, ou plutôt s'il se produit par la vie et l'intelligence, comment ces choses [la vie et l'intelligence] ont-elles pu se manifester au dehors? Qu'est-ce qu'être dedans et qu'être dehors pour le Verbe? *Des philosophes* et des hommes versés dans la connaissance de l'Écriture sainte *ont examiné ce que sont ces choses* [*la vie et l'intelligence*] *et où elles sont* : ce qu'elles sont, pour que nous expliquions comment elles existent; où elles sont, pour que nous expliquions si elles existent en Dieu ou bien en dehors de lui et dans les autres êtres, ou bien en lui et partout[2]. *Nous avons exposé ces choses dans d'autres livres d'une manière suivie et complète*[3]. Nous allons maintenant les résumer brièvement.

» Avant l'Être et avant le Verbe est cette puissance d'exister qu'on exprime par *esse* (être), en grec τὸ εἶναι, etc.[4] » (*Adversus Arium*, I, p. 285)[5].

[1] *Voy.* le passage de l'*Ennéade* VI cité ci-dessus, p. 229, note 1. — [2] La fin de cette phrase rappelle le titre des livres IV et V de l'*Ennéade* VI: *L'Être un et identique est partout présent tout entier.* — [3] « Hæc quidem nos in » aliis libris exequenter pleneque tradidimus. » — [4] Plotin a dit ci-dessus (p. 247) que l'Intelligence est inférieure à l'Un, parce que son bien consiste à penser, non à *subsister*. — [5] Dans l'édition que nous avons entre les mains, le texte

Voici maintenant la traduction du morceau de Victorinus que le P. Thomassin, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus (p. 555), cite comme contenant des idées empruntées à la doctrine néoplatonicienne sur l'unité et l'incompréhensibilité de Dieu, et qui se rapporte par conséquent aux livres VIII et IX de l'*Ennéade* III.

« Avant toutes les choses qui existent véritablement a existé l'Un, ou l'Unité, ou l'Un absolu, avant qu'il y eût en lui l'être un. Il faut en effet appeler l'Un, et concevoir comme tel, ce qui n'implique aucune différence, l'Un seul, simple, antérieur à toute essence, à toute entité, et surtout à toutes les choses inférieures, à l'être même, l'Un préexistant à l'être, par conséquent à toute essence, à toute entité, à toute existence, à tout ce qui est supérieur même; l'Un sans essence, sans existence, sans intelligence. Car l'Un est au-dessus de tout : il est infini, invisible, incompréhensible universellement et pour les choses qui sont en lui, et pour celles qui sont après lui, et pour celles qui procèdent de lui. Il n'est compréhensible que pour lui-même; il est défini par son existence même. Il n'est pas un acte, en sorte que l'existence et la connaissance de lui-même ne sont pas en lui autre chose que lui-même. Il est indivisible sous tous les rapports; il est sans figure, sans qualité, sans couleur, sans espèce, sans forme d'aucun genre, quoiqu'il soit la forme par laquelle sont formées toutes les essences universelles et particulières. Il est la cause première de tous les principes, le principe de toutes les intelligences, l'intelligence transcendante de toutes les puissances, la force plus puissante que le mouvement, plus stable que le repos : car il est repos par un mouvement ineffable, et mouvement transcendant par un repos également ineffable. » (*Adv. Arium*, I, p. 267-268.)

Dans les lignes qui précèdent, Victorinus se borne à développer ce que Plotin avait déjà dit sur ce point :

« Si vous contemplez l'Unité des choses qui existent véritablement, c'est-à-dire leur principe, leur source, leur puissance productrice, pouvez-vous douter de sa réalité et croire que ce principe n'est rien? Sans doute ce principe n'est aucune des choses dont il est le principe : il est tel qu'on ne saurait en affirmer rien, ni l'être, ni l'essence, ni la vie, parce qu'il est supérieur à tout cela. » (*Enn.* III, liv. VIII, § 9, p. 234.)

Les dernières lignes de Victorinus rappellent ce que Plotin dit sur l'Un supérieur au repos et au mouvement, par conséquent à la pensée :

de Victorinus contient des fautes typographiques assez nombreuses qui ajoutent encore à la barbarie et à l'obscurité du style de l'auteur.

« Le Premier est la puissance du mouvement et du repos ; aussi est-il supérieur à ces deux choses. Le second principe se rapporte au Premier par son mouvement et par son repos : il est l'Intelligence, parce que, différant du Premier, il dirige vers lui sa pensée, tandis que le Premier ne pense pas. Le principe pensant est double [parce qu'il comprend la chose pensante et la chose pensée]; il se pense lui-même, et, par cela même, il est défectueux, parce que son bien consiste à penser, non à subsister (οὐκ ἐν τῇ ὑποστάσει). » (*Enn.* III, liv. IX, n° 7, p. 245.)

Citons encore le passage suivant de Victorinus :

« Quelques-uns ont dit que *Dieu est un et tout, et n'est pas un*[1]. Affirmer que *Dieu est un et tout et n'est pas un* (car il est le principe de tout), c'est déclarer que Dieu est le père et le principe de toutes choses. Par cela même que Dieu n'est pas un, il est d'autant mieux toutes choses, parce qu'il est la cause et le principe de tout, et qu'il est toutes choses en toutes choses... Quand on dit que toutes choses sont dans l'Un, ou que l'Un est toutes choses[2]; quand on dit que l'Un est toutes choses et en même temps n'est pas un, n'est pas toutes choses ; alors Dieu devient infini, inconnu, incompréhensible, inconcevable, il devient véritablement ἀοριστία, c'est-à-dire *infinité, indétermination*[3]. En effet, il devient l'être de tout, la vie de tout, l'intelligence de tout ; il est ainsi un, de telle sorte que sa conception n'admet aucune différence. Mais, d'un autre côté, il n'est pas un, sous ce rapport qu'il est le principe de toutes choses, par conséquent, le principe de l'unité même. Par là nous sommes forcés de dire de Dieu que son être, sa vie, son intelligence, sont incompréhensibles; et non-seulement que son être, sa vie, son intelligence, sont incompréhensibles, mais encore que ces choses paraissent ne pas exister en lui, parce qu'il est supérieur à tout. Il s'ensuit qu'on l'appelle ἀνύπαρκτος, ἀνούσιος, ἄζων, c'est-à-dire *sans existence, sans essence, sans vie*, non *par* στέρησις, c'est-à-dire *par privation*, mais dans un sens transcendant[4]. Car toutes les choses que le langage peut nommer sont au-dessous de lui. De là vient qu'il n'est pas ὄν (*être*), mais πρὸ-ὄν (*antérieur à l'être*)[5]. » (*Adv. Arium*, IV, p. 286.)

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XL ; t. I, p. LXXXI. — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. IX, n° 4, p. 243. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 15 ; t. I, p. 220-221. — [4] *Voy.* le morceau du P. Thomassin que nous avons cité ci-dessus, p. 249, note 1, et dans lequel ce savant théologien explique le véritable sens de cette doctrine. — [5] *Voy.* le passage d'Euloge que nous avons cité ci-dessus, p. 246, note 2.

QUATRIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DE L'ESSENCE DE L'AME.

Ce livre est le quatrième dans l'ordre chronologique.

Ce n'est guère qu'un énoncé sommaire des idées que Plotin développe dans les livres II, III et IV.

LIVRE DEUXIÈME.

COMMENT L'AME TIENT LE MILIEU ENTRE L'ESSENCE INDIVISIBLE ET L'ESSENCE DIVISIBLE.

Ce livre est le vingt-unième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor : *Select Works of Plotinus*, p. 309-318, sous ce titre : *On the essence of the Soul.*

Dans la *Vie de Plotin*, Porphyre donne à ce livre deux titres différents : 1° *Comment l'âme tient le milieu entre l'essence indivisible et l'essence divisible* (§ 4, p. 6); 2° *De l'Essence de l'âme*, II (§ 24, p. 30). Nous avons préféré le premier titre, parce qu'il indique mieux le contenu de ce livre.

Comme nous en avons déjà averti en note, p. 253, Creuzer a placé, par erreur, à la suite de ce livre un morceau de Plotin sur l'*entéléchie*. Nous avons reporté ce morceau au livre VII, auquel il appartient, comme nous l'expliquons ci-après, p. 602.

Pour les autres Remarques auxquelles ce livre donne lieu, *Voy.* les notes qui accompagnent la traduction. Nous avons indiqué (p. 255, 257, 588, note 7) les emprunts que saint Augustin a faits à cet écrit.

LIVRES III, IV, V.

QUESTIONS SUR L'AME.

Ces trois livres sont le vingt-septième, le vingt-huitième et le vingt-neuvième dans l'ordre chronologique. M. Kirchhoff les a réunis tous ensemble, et il a en conséquence changé les numéros que portent les paragraphes dans les éditions antérieures.

Taylor a traduit en anglais le livre III : *Select Works of Plotinus*, p. 319-396, sous ce titre : *A discussion of Doubts relative to the Soul.*

M. Barthélemy-Saint-Hilaire a traduit en français les paragraphes 15, 16, 24, 32 du livre III, dans son ouvrage *De l'École d'Alexandrie*, p. 233.

Quoique Plotin aborde et discute successivement dans les *Ennéades* toutes les questions que soulève l'étude de l'âme, il n'est cependant aucun livre où l'on trouve une exposition complète et suivie de sa psychologie. D'un autre côté, les Éclaircissements que nous avons donnés sur cette matière dans ces deux volumes sont nécessairement dispersés comme les textes mêmes auxquels ils se rapportent. Nous allons donc faire ici un résumé général qui permette au lecteur de saisir facilement l'ensemble de la psychologie de notre auteur et qui lui indique dans quels passages, soit des *Ennéades*, soit des *Éclaircissements*, il peut trouver la solution de chaque question. Nous indiquerons ensuite les rapprochements auxquels ces livres donnent lieu.

§ I. RÉSUMÉ GÉNÉRAL DE LA PSYCHOLOGIE DE PLOTIN.

L'homme est composé de deux parties, d'un corps et d'une âme. C'est l'âme qui constitue proprement l'homme (t. I, p. 365-366).

A. *Le Corps.*

Le corps auquel l'âme est unie n'est pas simplement une masse matérielle, c'est *une matière disposée de telle façon*, c'est-à-dire

organisée (t. I, p. 366 et la note). Il doit la vie à l'âme, qui lui donne la forme et qui seule retient unies ensemble toutes les molécules qui le composent (t. II, p. 439).

Trois choses concourent à la génération de l'homme, les parents, l'influence des astres et des circonstances extérieures, l'action de l'Ame universelle. Quand l'âme entre dans le corps, elle en trouve les contours déjà ébauchés; elle achève de l'organiser (t. I, p. 475-476).

La vie abandonne le corps aussitôt que l'âme cesse d'y être présente (t. II, p. 377-379, 423).

B. *L'Ame.*

1. *Essence de l'âme.*

L'âme n'est ni un corps, ni une harmonie, ni une entéléchie. Elle est une essence véritable, distincte et séparable du corps, simple et indivisible, identique, principe de la vie et du mouvement, parce qu'elle est une force active, qu'elle possède une activité innée (t. I, p. 37; t. II, p. 433, 435-466). Il en résulte qu'elle est immortelle (t. II, p. 466-476).

2. *Parties de l'âme.*

Les parties de l'âme (μέρη, εἴδη, λόγοι), qu'il faut bien distinguer de ses facultés, sont les puissances qui diffèrent par leur genre [1].

Division platonicienne. — Pour classer et définir les vertus [2], Plotin divise l'âme, comme le fait Platon, en *partie raisonnable, partie irascible* et *partie concupiscible* (t. I, p. 52; t. II, p. 127).

Division péripatéticienne. — Pour classer et définir les diverses fonctions de l'âme [3], Plotin la divise, comme le fait Aristote [4], en *intelligence* ou *âme intellectuelle, âme raisonnable, âme irraisonnable* ou *sensitive et végétative* (t. II, p. 308-311, 463-465).

Voici les caractères qui distinguent ces parties :

[1] Sur la différence des *parties* et des *facultés* de l'âme, *Voy.* les fragments de Porphyre dans notre tome I, p. xci. — [2] *Ibid.*, p. xc, et note 1. — [3] *Ibid.*, p. xci-xciii. — [4] Aristote dit, il est vrai, que l'âme n'a pas de parties (*Voy.* notre tome I, p. xci, note 2), mais il n'en sépare pas moins l'intelligence et l'âme (*ibid.*, p. 346), et il distingue l'âme raisonnable, l'âme sensitive et l'âme végétative.

1° L'*intelligence* ne descend pas dans le corps, parce que sa fonction est la *pensée intuitive*, qui n'a aucun rapport ni direct ni indirect avec l'exercice des organes. Elle est à la fois personnelle et impersonnelle (t. I, p. 44, 50 ; t. II, p. 492).

2° L'*âme raisonnable* n'est présente au corps que par son rapport avec la puissance sensitive et imaginative (t. II, p. 310); par elle-même, elle est indépendante du corps. En effet, elle n'a besoin d'aucun organe pour exercer sa fonction propre, la *pensée discursive;* il faut même qu'elle se sépare du corps pour posséder les *vertus intellectuelles* (t. I, p. 46-48, 398-400).

C'est l'âme raisonnable qui constitue essentiellement l'*homme* (t. I, p. 43-44).

3° L'*âme irraisonnable* ou *sensitive et végétative* a besoin du corps pour exercer ses fonctions : aussi dit-on que celles-ci sont *communes à l'âme et au corps* (t. I, p. 46-47).

Par son union avec le corps, l'âme irraisonnable constitue l'*animal* (appelé aussi le *composé*, la *partie commune*), auquel appartiennent les *vertus naturelles* (t. I, p. 43-47, 69, 362-367, 398-400).

Rapport de l'ame avec le corps.— L'âme ne forme pas un mixte avec le corps. Elle n'est pas dans le corps comme dans un lieu, ou dans un vase, ou dans un sujet, ou comme une partie dans un tout, ou comme une forme dans la matière. Elle est présente au corps comme la lumière est présente à l'air; elle est présente tout entière dans tout le corps par les puissances dont l'exercice met en jeu les organes (t. I, p. 355-361 ; t. II, p. 302-311).

Indivisibilité et impassibilité de l'ame. — Le rapport de l'âme avec le corps explique l'indivisibilité et l'impassibilité de l'âme.

1° L'âme raisonnable est indivisible parce qu'elle n'a pas besoin du corps. L'âme irraisonnable est à la fois divisible et indivisible : elle est divisible en ce qu'elle fait participer chaque organe à la puissance propre à la fonction qu'il remplit; elle est indivisible en ce que ses puissances sont distinctes sans être séparées, l'âme étant présente tout entière dans tout le corps, comme le prouve la sympathie des organes, et chaque puissance étant présente tout entière dans tout l'organe auquel elle se communique (t. II, p. 256, 275-279, 301, 308-311, 448-450). Il en résulte que l'âme irraisonnable elle-même est séparable du corps (t. II, p. 464-465).

2° L'âme raisonnable est impassible, parce que tous ses *mouvements* et ses *changements* sont des *opérations* et des *modifications* complètement immatérielles, telles que le passage de la puissance à l'acte (t. II, p. 123-132). Quant à la partie irraisonnable, elle est *passive* en ce sens qu'elle est le principe des *passions*, c'est-à-

dire des faits qui sont accompagnés de peine ou de plaisir ; mais elle est impassible en ce sens qu'elle ne subit pas d'*altération* comme le corps, que les passions qu'on lui rapporte sont des *passions sans passivité*, c'est-à-dire des modifications auxquelles on ne donne le nom de passions que par métaphore (t. II, p. 126, 133).

Rendre l'âme impassible, la purifier, la séparer du corps, c'est l'empêcher de se représenter les images des choses sensibles et de produire dans le corps les mouvements qui accompagnent ces images, parce qu'il en résulte des plaisirs ou des douleurs qui troublent l'âme (t. II, p. 135-138).

Unité de l'ame. — L'âme est *une*, quoique l'on distingue en elle plusieurs parties, parce que ces parties sont des *formes*, des *raisons* : l'âme est une *forme*, une *raison*, qui contient des *formes* et des *raisons* (t. I, p. 365 ; t. II, p. 270, 379, 443-444).

D'ailleurs, l'âme irraisonnable, l'âme raisonnable et l'intelligence sont unies ensemble sous ce rapport qu'elles procèdent l'une de l'autre : l'âme irraisonnable est l'*acte* de l'âme raisonnable, et l'âme raisonnable est l'*acte* de l'intelligence (t. I, p. 364-366 ; t. II, p. 379). Chaque partie de l'âme reçoit ainsi sa *forme* de la partie qui est immédiatement au-dessus d'elle (t. II, p. 244).

Il en résulte qu'à la mort l'âme irraisonnable se sépare du corps avec l'âme raisonnable, mais elle ne subsiste plus qu'en puissance dans le principe dont elle était l'acte (t. II, p. 379, 423).

3. *Facultés de l'âme.*

Les facultés (δυνάμεις) sont les puissances qui diffèrent entre elles par leurs opérations[1].

Vie végétative. — Les facultés qui se rapportent à la vie végétative sont la *Puissance nutritive et générative* (appelée aussi *Nature* et *Raison séminale*), la *Puissance passive*, l'*Appétit concupiscible* et l'*Appétit irascible*. Ces facultés sont *communes à l'âme et au corps*, c'est-à-dire, elles sont par elles-mêmes des formes immatérielles, indivisibles et impassibles, mais elles ne peuvent s'exercer que dans l'*animal* (le *composé du corps et de l'âme irraisonnable*), où elles sont engagées dans la matière et ont pour siéges des organes qui sont divisés et qui pâtissent (t. II, p. 134-135).

1° *Puissance nutritive et générative.* — La Puissance nutritive ou végétative exerce son action dans tout le corps qu'elle administre

[1] *Voy.* Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, dans le tome I, p. xci.

et qu'elle façonne à l'image de l'âme. C'est une force providentielle, mais aveugle (t. I, p. 331, 371-373 ; t. II, p. 211-216, 310, 349-350, 356, 360).

L'Amour physique paraît avoir pour siége l'organe qui est destiné à le satisfaire. La génération est un acte de la Puissance naturelle ou Raison séminale qui produit une forme dans le but de perpétuer l'espèce (t. I, p. 143-144, 331-332, 475-477 ; t. II, p. 103, 213, 222, 373).

2° *Puissance passive* ou *Sensibilité externe.—Pâtir*, c'est éprouver une impression organique, une modification sensible. C'est le corps vivant qui éprouve la passion ; c'est la puissance sensitive de l'âme qui, par ses relations avec les organes, perçoit la passion sans l'éprouver elle-même (t. II, p. 357-359).

A la suite de la passion se produisent le *plaisir* et la *douleur*, qui sont accompagnés de connaissance. Ils indiquent à l'âme ce qui est favorable ou nuisible à la conservation du corps (t. I, p. 336 ; t. II, p. 358-359).

En résumé, la Passivité ou Sensibilité externe est la puissance à laquelle se rapportent les passions, c'est-à-dire les faits qui sont accompagnés de plaisir ou de douleur. Tantôt l'agitation sensible qui se produit dans le corps précède l'acte de l'âme appelé imagination ou opinion, tantôt elle suit cet acte (t. II, p. 132-135).

3° *Appétit concupiscible, Appétit irascible.* — Les Appétits dérivent de la puissance végétative, parce qu'ils se rapportent à la constitution du corps organisé et vivant (t. II, p. 359, 373, 376).

L'*Appétit concupiscible* se rapporte aux besoins du corps. Il a son origine dans la puissance végétative qui, en organisant le corps, l'a rendu capable de rechercher ce qui est agréable et de fuir ce qui est pénible. D'un côté, le plaisir et la douleur engendrent le *Désir* et l'*Aversion*. D'un autre côté, la concupiscence étant accompagnée de connaissance, la sensation met en jeu l'imagination, et alors l'âme accorde ou refuse à l'organisme ce dont il a besoin (t. I, p. 336 ; t. II, p. 359-361). L'appétit concupiscible a pour siége le foie (t. II, p. 311, 373-374).

L'*Appétit irascible* se rapporte à la disposition du corps et a également son origine dans la puissance végétative. Tantôt, quand le corps souffre, le sang bouillonne ainsi que la bile, et il se produit une sensation qui éveille l'imagination ; celle-ci instruit l'âme de l'état de l'organisme et la dispose à attaquer ce qui cause la souffrance. Tantôt, l'âme raisonnable, jugeant qu'on nous fait une injustice, s'émeut et communique son impulsion à l'appétit irascible qui a pour siége le cœur (t. II, p. 373-377).

Vie sensitive. — Les facultés qui se rapportent à la vie sensitive sont la *Puissance sensitive*, l'*Imagination sensible* et la *Mémoire sensible*. L'âme possède ces facultés par elle-même; mais, d'un côté, la puissance sensitive ne peut s'exercer sans le concours des organes; d'un autre côté, l'imagination sensible et la mémoire sensible, qui n'ont pas besoin du concours des organes, sont cependant liées à la sensation. Il en résulte que ces facultés sont *irrationnelles* (t. I, p. 338; t. II, p. 319).

1° *Puissance sensitive* ou *Sensibilité interne*. — *Sentir*, c'est percevoir les qualités des objets extérieurs et se représenter leurs formes sensibles.

La Sensation suppose trois choses: l'objet extérieur, l'organe qui pâtit et reçoit la forme sensible, l'âme qui connaît la passion et perçoit la forme sensible reçue par l'organe. De cette manière, l'organe joue le rôle d'intermédiaire entre l'objet extérieur et l'âme; d'un côté, il pâtit comme l'objet extérieur, il *éprouve la même passion;* d'un autre côté, cette passion est une *forme* qui a déjà quelque chose de la nature intelligible. Quant à la sensation qui est propre à l'âme, c'est une connaissance, un jugement; par conséquent, ce n'est ni une empreinte, ni une passion, mais un *acte:* car, pour sentir, il faut que l'âme applique son attention aux objets extérieurs (t. I, p. 332-333; t. II, p. 123, 129, 316, 364-367, 369, 425-428).

C'est par le corps et pour le corps que l'âme sent, soit que toute passion doive, quand elle est vive, arriver jusqu'à l'âme, soit que les sens aient été faits afin que nous prenions garde à ce qu'aucun objet ne nuise à notre corps, soit qu'ils nous aient encore été donnés pour acquérir des connaissances (t. II, p. 367).

Chaque sens a un organe spécial, sauf le toucher qui est répandu dans tout le corps (t. II, p. 308). Pour le toucher, il faut qu'il y ait contact entre l'organe et l'objet, mais cela n'est point nécessaire pour la vue ni pour l'ouïe. La vue, au moyen de la lumière émanée de l'œil, atteint l'objet dans l'endroit où il est placé, comme si la perception s'opérait dans cet endroit même; l'air est inutile pour l'acte de la vision et la production de la lumière (t. I, p. 250-253; t. II, p. 409-417, 419-427). L'ouïe perçoit la vibration du corps sonore; et, les corps solides étant sonores aussi bien que l'air, l'air peut servir à la production et à la transmission du son, mais il n'est pas toujours nécessaire, puisque les corps solides remplissent encore mieux ce rôle (t. I, p. 251; t. II, p. 417-419, 427 428).

Comme les premiers nerfs, qui servent d'instruments au tact et qui possèdent aussi le pouvoir de mouvoir l'animal, ont leur origine

dans le cerveau, on y a placé le siége de la Puissance sensitive et de l'Appétit (t. II, p. 308-310).

2° *Imagination sensible, Mémoire sensible.* — Ces deux facultés sont liées entre elles et se rapportent à la sensation.

La sensation vient aboutir à l'*Imagination sensible*, qui se la représente sous forme d'image. Le pouvoir de conserver et de reproduire cette image constitue la *Mémoire sensible* (t. II, p. 324).

L'*image* que la Mémoire conserve et reproduit est une *forme* et non une *empreinte* (t. II, p. 317, 423). Il en résulte que le corps ne sert point pour la mémoire (t. II, p. 319). En effet, la mémoire est une puissance essentiellement active : si elle garde la notion d'un objet, c'est qu'elle a considéré cet objet avec toute la force de son attention ; si elle se rappelle une notion précédemment acquise, c'est qu'elle la fait passer de la puissance à l'acte. C'est pourquoi l'exercice accroit la force du souvenir, et certains indices dont nous avons l'habitude de nous servir nous font retrouver aisément [par l'association des idées] une foule de choses auxquelles nous n'avions pas réfléchi d'abord (t. II, p. 429-434).

Vie rationnelle. — Les facultés qui se rapportent à la vie rationnelle sont l'*Opinion*, la *Raison discursive*, l'*Imagination intellectuelle*, la *Mémoire intellectuelle* et la *Volonté*. Leur exercice constitue la vie propre de l'âme.

A ces facultés se rattache la *Conscience*, qui ne constitue pas une faculté spéciale (t. I, p. 352-356).

1° *Opinion.* — L'Opinion est le jugement que l'âme porte sur la passion et sur la sensation (t. I, p. 332, 337). L'opinion ne se borne pas à suivre la passion ; quelquefois elle la fait naitre. Elle a ainsi beaucoup d'analogie avec l'imagination (t. II, p. 131-135).

2° *Raison discursive.* — La Raison discursive juge les représentations sensibles, les combine et les divise ; elle considère aussi sous forme d'images les conceptions qui lui viennent de l'intelligence, et opère sur ces images comme sur les images fournies par la sensation ; enfin, elle est encore la puissance de comprendre, puisqu'elle discerne les nouvelles images des anciennes et qu'elle les accorde en les rapprochant, d'où dérivent les réminiscences (t. I, p. 36, note 5, p. 326-328, 341).

La partie de la raison discursive qui s'exerce sur les images et les formes fournies par la sensation constitue le *Raisonnement* (t. I, p. 118, 333, 341). La partie supérieure qui reçoit les impressions et les conceptions de l'intelligence constitue la *Raison pure ;* mais, dans la raison pure, les idées sont développées et séparées, tan-

dis que, dans l'intelligence, elles existent toutes ensemble (t. I, p. 44, 327; t. II, p. 299-300, 325).

L'emploi méthodique de la Raison pure constitue la *Dialectique*, tandis que celui du Raisonnement constitue la simple *Logique*, qui est subordonnée à la première (t. I, p. 66-68).

3° *Imagination intellectuelle.* — L'Imagination intellectuelle se rattache à la raison discursive. La raison pure reçoit la pensée pure, qu'elle accompagne toujours, et la transmet à l'imagination intellectuelle. Dans l'intelligence, la pensée est indivisible. Dans l'imagination, elle se développe en passant à l'état d'image. C'est de cette manière qu'elle est perçue, qu'elle dure et devient un souvenir (t. I, p. 339-340; t. II, p. 325-326).

Quand l'imagination intellectuelle s'exerce en même temps que l'imagination sensible, elle l'éclipse par sa lumière et il n'y a qu'une image (t. II, p. 326-327).

4° *Mémoire intellectuelle.* — La Mémoire intellectuelle dépend de la raison discursive et de l'imagination intellectuelle : de la raison discursive, parce que, comme on ne se souvient que de ce qui passe, la mémoire ne peut s'appliquer qu'aux actes d'une faculté qui va sans cesse d'une conception à une autre (t. II, p. 332, 335, 337, 339), tandis que l'intelligence a une intuition immuable d'essences qui sont elles-mêmes immuables (t. II, p. 313, 332, 337); de l'imagination intellectuelle, parce que la mémoire ne reçoit et ne garde les pensées pures que sous forme d'images (t. II, p. 325-326).

Quand la mémoire intellectuelle s'exerce concurremment avec la mémoire sensible, elle la domine de manière à ce qu'il n'y ait qu'un souvenir, ou bien elle la fait rester dans l'obscurité (t. II, p. 327-329, 338).

5° *Volonté.* — La Volonté est le pouvoir d'agir sans contrainte et avec la conscience de ce que l'on fait.

Elle diffère de la liberté en ce que celle-ci n'implique que la première condition : car, pour qu'un acte soit libre, il suffit qu'on soit maître de le faire.

La liberté dans l'homme n'est pas un pouvoir d'agir quelconque ; c'est le pouvoir de développer sans obstacle les facultés propres à son essence, de vivre conformément à sa nature. Pour remplir ces deux conditions, il faut que l'âme s'affranchisse des passions du corps et qu'elle suive le désir qui la porte naturellement vers le bien (car l'essence de la volonté est de vouloir le bien [1]). Par consé-

[1] ἡ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν (*Enn.* VI, liv. VIII, § 6). *Voy.* aussi ci-dessus, p. 31, 45. C'est un principe emprunté à Aristote : διὸ ἀεὶ μὲν κινεῖ τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθόν, ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν (*De l'Ame*, III, 9).

quent, lorsque l'âme prend une détermination et qu'elle l'exécute parce qu'elle y est poussée par les choses extérieures, qu'elle cède à la violence de ses appétits, sa détermination et son action ne doivent pas être regardées comme libres. Au contraire, quand elle suit son guide propre, la raison pure et impassible, la détermination qu'elle prend est vraiment volontaire, libre, indépendante, l'action qu'elle fait est réellement son œuvre (t. II, p. 16-18. *Voy.* aussi, dans le volume suivant, l'*Ennéade* VI, livre VIII, § 1-7).

Ainsi, de même que les Appétits sont excités par l'imagination sensible, la Volonté est mise en mouvement par la raison pure. Puisque la volonté agit toujours en vue du bien, elle doit, toutes les fois qu'elle ne s'égare pas en poursuivant son but, se conformer aux conceptions que la raison pure reçoit de l'intelligence. Lorsque cette disposition devient une habitude solide, elle constitue la *vertu*. Sans elle, l'homme incline tantôt au bien, tantôt au mal, selon qu'il se laisse guider par l'imagination sensible ou par la raison pure (t. II, p. 31, 38, 47, 219). D'ailleurs, l'action est inférieure à la spéculation, la vertu active à la vertu contemplative (t. I, p. 50, 400; t. II, p. 329). Aussi n'est-ce que dans la vie parfaite de l'intelligence que se trouve le bonheur (t. I, p. 75, 416-418).

Vie intellectuelle. — Les facultés qui se rapportent à la vie intellectuelle sont l'*Intelligence* et l'*Amour*.

1° *Intelligence*. — L'Intelligence a pour fonction la *pensée intuitive*. Elle est la puissance qui pense l'intelligible en se pensant elle-même.

Le caractère fondamental de la pensée est que la chose pensante et la chose pensée sont une seule et même chose. Tandis que la sensation perçoit ce qui est hors d'elle, que la raison discursive, en concevant ce qu'elle possède intérieurement, le considère comme distinct d'elle, l'intelligence pense l'intelligible en se pensant elle-même (t. I, p. LXX-LXXIV; t. II, p. 220, 223-224).

L'intelligence étant un acte qui consiste à se penser soi-même, quand nous nous pensons nous-mêmes, nous pensons une nature pensante; par conséquent, nous pensons une nature intellectuelle. Nous sommes donc l'intelligible par le fond véritable de notre être, et la pensée que nous en avons nous en donne l'image (t. II, p. 245).

L'intelligence perçoit l'objet intelligible comme la sensation perçoit l'objet sensible, par *intuition*. Mais, il y a cette différence que la sensation s'applique à ce qui est hors d'elle, tandis que l'intelligence se concentre en elle-même, parce qu'elle possède en elle-même les essences intelligibles qu'elle contemple et dont elle communique les notions à la raison discursive (t. I, p. 329-330; t. II,

p. 234, 491. *Voy.* aussi, dans le tome III, les livres III, V, IX, de l'*Ennéade* V).

L'Intelligence divine est au-dessus de nous. Elle est à la fois commune et particulière à tous les hommes : commune, parce qu'elle est indivisible, une et partout la même ; particulière, parce que chacun la possède tout entière dans la partie la plus élevée de son âme (t. I, p. 44). En effet, notre âme ne descend pas tout entière dans le corps (t. II, p. 492) ; notre intelligence reste toujours là-haut unie à l'Intelligence divine dans le monde intelligible, qui est le *lieu de la pensée* (t. II, p. 482-483). Notre intelligence pense toujours, mais nous n'en avons pas toujours conscience, parce que nous n'usons pas toujours de tout ce que nous possédons. Or, nous en usons quand nous tournons notre raison vers le monde supérieur, et que, par cette *conversion*, nous amenons à l'acte ce qui jusque-là n'était qu'en puissance, ce qui n'était qu'une simple disposition. C'est pour cela que notre intelligence est nôtre et n'est pas nôtre tout ensemble : elle est nôtre, en ce sens qu'elle est une partie de nous-mêmes ; elle n'est pas nôtre, en ce sens que c'est un principe supérieur auquel nous nous élevons (t. I, p. 47-48, 57, 344-350 ; t. II, p. 484).

2° *Amour.* — L'Amour est le désir du beau et du bien (t. II, p. 109).

L'âme possède naturellement ce désir général, qui lui inspire tous les désirs particuliers qu'elle doit éprouver : car, il prend des formes diverses en présence des diverses espèces de beautés et des biens particuliers qui s'offrent à nous. C'est pour cela qu'il y a en nous plusieurs amours (t. II, p. 116).

Tous les amours mis en nous par la nature sont bons et essentiels à l'âme ; seulement, ils sont inférieurs ou supérieurs selon qu'ils appartiennent à la partie inférieure ou à la partie supérieure de l'âme. L'amour qui domine dans chaque âme constitue son démon propre (t. II, p. 110, 116).

Sous sa forme inférieure, l'amour est le désir de s'unir à un bel objet et d'engendrer dans la beauté (t. II, p. 102-105).

Sous sa forme supérieure, c'est d'abord le désir de contempler la beauté intelligible, dont la vue est pour l'âme une source intarissable de plaisir (t. II, p. 105, 108). C'est ensuite l'amour du Bien absolu, auquel seul aspirent les sages, tandis que les hommes vulgaires s'attachent à des biens particuliers (t. II, p. 116). En effet, quand l'âme se détache des choses terrestres, elle s'élève d'abord de la beauté sensible à la beauté intelligible, dont elle trouve le type parfait dans l'Intelligence divine. Mais elle ne s'arrête pas là. La Beauté qui brille dans les idées de l'Intelligence vient d'un principe

supérieur. L'amour aiguillonne l'âme jusqu'à ce que, s'étant élevée au-dessus de tout ce qui est étranger au Bien absolu, elle voie, seule à seul, dans toute sa simplicité, dans toute sa pureté, Celui dont tout dépend, auquel tout aspire, duquel tout tient l'existence, la vie et la pensée (t. I, p. 108-113).

4. *Rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines.*

Notre être est l'image des trois hypostases divines :

1° de l'*Un*. — Par l'unité qui fait le fond de notre être, nous touchons à l'Un et nous subsistons en lui (t. I, p. 330).

2° de l'*Intelligence*.—Par notre intelligence, nous sommes en communication perpétuelle avec l'Intelligence divine, qui nous éclaire toutes les fois que nous nous tournons vers elle (t. I, p. 348). En effet, le monde intelligible, qui est le *lieu de la pensée*, contient non-seulement l'Intelligence universelle tout entière, mais encore les intelligences particulières : l'Intelligence universelle contient en puissance les autres intelligences ; et, de leur côté, les intelligences particulières ont chacune en acte ce que la première contient en puissance (t. II, p. 483).

3° de l'*Ame universelle*. — Par notre âme, nous sommes dans le même rapport avec l'Ame universelle que par notre intelligence avec l'Intelligence universelle. Puisqu'il y a une Intelligence une et une pluralité d'intelligences, il devait y avoir également une Ame une et une pluralité d'âmes, et il fallait que de l'Ame qui est une naquît la pluralité des âmes particulières et différentes, comme d'un seul et même genre proviennent des espèces qui sont les unes supérieures, les autres inférieures, les unes plus intellectuelles et les autres moins intellectuelles (t. I, p. 482).

La *sympathie universelle* prouve que toutes les âmes forment une *unité générique*. L'Ame universelle est une essence une et entière qui engendre toutes les âmes et se communique à elles en demeurant en elle-même, comme la science est tout entière dans chacune de ses parties et les engendre sans cesser d'être tout entière en elle-même (t. II, p. 498, 501).

D'un autre côté, les âmes ne forment pas une *unité numérique* : car, dans ce cas, les âmes particulières ne seraient que des fonctions diverses de l'Ame universelle, comme nos sens ne sont que des fonctions diverses de notre âme, en sorte que l'Ame universelle seule penserait. Or, il n'en est pas ainsi : la pensée est une fonction propre, indépendante ; chaque intelligence subsiste par elle-même. L'individualité n'est même pas anéantie par la mort,

parce que, à l'identité qui constitue l'être, chaque intelligence joint un caractère propre qui la différencie perpétuellement des autres. Or ce qui est vrai des intelligences particulières est également vrai des âmes particulières qui en procèdent (t. II, p. 268-274).

5. *L'âme avant la vie terrestre. Descente de l'âme dans le corps.*

Les âmes ont une double vie, parce qu'elles vivent tour à tour dans le monde intelligible et dans le monde sensible.

Tant qu'elles demeurent dans le monde intelligible conjointement avec l'Ame universelle, elles contemplent l'Intelligence divine ; elles exercent en même temps le pouvoir qu'elles ont sur les choses inférieures, en partageant avec l'Ame universelle l'administration du monde, sans sortir du calme dont elles jouissent ni être exposées à aucune souffrance. Mais, quand le désir les prend de se faire chacune une vie particulière et indépendante, elles se séparent de l'Ame universelle et descendent dans les corps que celle-ci a préparés pour les recevoir (t. II, p. 484-486).

Les âmes viennent ici-bas dans le but de développer leurs facultés et d'orner ce qui est au-dessous d'elles. En effet, nos facultés seraient inutiles, nous les ignorerions nous-mêmes, si nous ne les manifestions pas en les faisant passer de la puissance à l'acte. La loi de la *procession* veut que chaque essence produise quelque chose au-dessous d'elle, jusqu'à ce que, de degré en degré, ce développement soit arrivé aux dernières limites du possible. Il fallait donc que les âmes n'existassent pas seulement, mais encore qu'elles révélassent ce qu'elles étaient capables d'engendrer (t. II, p. 488-490).

La descente des âmes n'est ni volontaire ni forcée : les âmes obéissent à une impulsion naturelle, en vertu de laquelle elles entrent dans les corps qui sont préparés pour les recevoir, et dont l'espèce est conforme à la disposition particulière de chacune d'elles (t. II, p. 289-293).

En descendant du monde intelligible, les âmes viennent d'abord dans le ciel. Elles y prennent un corps aérien ou igné, et y habitent l'astre qui est en harmonie avec leur caractère ; ou bien, au moyen de leur corps aérien, elles passent du ciel dans des corps d'une nature inférieure, ce qui constitue la *métensomatose*. Dans tous les cas, elles sont soumises à l'Ordre providentiel qui régit tout l'univers (t. II, p. 99, 294).

6. *L'âme pendant la vie terrestre. Purification.*

Placée sur les confins du monde intelligible et du monde sensible, l'âme a pour destinée de faire passer quelque chose du premier dans le second, en développant ses puissances et en assistant ce qui est au-dessous d'elle. C'est donc pour remplir une mission divine qu'elle descend dans un corps. Si elle fuit promptement d'ici-bas, elle n'a pas à regretter d'avoir manifesté ses facultés, et d'avoir, par l'expérience des choses qu'elle a vues et souffertes sur la terre, appris à sentir combien on est heureux d'habiter là-haut (t. II, p. 488, 491).

1° *Purification.* — L'âme doit donc ici-bas faire tous ses efforts pour remonter au monde intelligible dont elle est descendue. Afin d'atteindre ce but, il faut qu'elle s'applique à *se séparer du corps*, non en quittant violemment cette vie (car elle passerait alors dans une autre toute semblable), mais en *se purifiant* et en se *tournant vers l'Intelligence divine*, dont elle n'est jamais complétement détachée (t. I, p. 57, 140).

Cette *purification* et cette *conversion* ne peuvent s'opérer que graduellement. Dans l'enfance, absorbés que nous sommes par le développement du corps, nous n'exerçons guère que les fonctions de la vie animale, et le principe supérieur nous illumine rarement d'en haut (t. I, p. 47 ; t. II, p. 98). Mais, quand la formation de l'organisme ne réclame plus toute notre activité, nous pouvons appliquer nos forces au développement des facultés supérieures. S'il est bien dirigé, nous nous efforcerons de devenir semblables à Dieu en nous élevant successivement de la vie végétative à la vie sensitive, de la vie sensitive à la vie rationnelle, de la vie rationnelle à la vie intellectuelle (t. II, p. 94). Les vertus politiques, les vertus purificatives, les vertus de l'âme purifiée et les vertus exemplaires, tels sont les divers degrés qui conduisent au terme suprême (t. I, p. 52-61). L'amour, la musique et la dialectique, tels sont les moyens qui nous aident à fuir d'ici-bas et à retourner dans la région qu'habite notre Père (t. I, p. 63-66, 111).

2° *Métensomatose.*—Une fois descendue dans le corps, l'âme peut s'y complaire, au lieu de chercher à s'en séparer; elle peut, oubliant sa patrie intelligible, se donner au monde inférieur qu'elle est venue habiter. C'est là le mal véritable. Il a son origine dans la partie irraisonnable de l'âme qui nous trouble par les passions, nous égare par les illusions de l'imagination, et nous conduit à commettre des fautes (t. I, p. 45-49, 135-139). Aussi, cette partie irraisonnable est-elle punie après la mort par les souffrances qu'elle subit, quand

nous sommes condamnés par la justice divine à passer dans un nouveau corps (t. I, p. 48). La nature de ce corps est toujours en harmonie avec la disposition que nous avons contractée dans l'existence antérieure, et la métempsycose (que notre auteur nomme toujours la *métensomatose*) est ainsi notre naturelle et nécessaire punition, jusqu'au terme de chacune des périodes de la vie du monde, où, affranchies de leurs corps, toutes les âmes reviennent, sans perdre leur nature propre et leur indépendance, habiter le monde intelligible avec l'Ame universelle (t. II, p. 290-291).

7. *L'âme après la vie terrestre. Retour de l'âme à Dieu.*

Tandis que les âmes qui ont commis d'injustes actions passent dans de nouveaux corps pour y subir la punition qu'elles méritent, les âmes qui se sont purifiées [1], c'est-à-dire qui, au sortir de la vie terrestre, n'entraînent avec elles rien de corporel, jouissent du privilége de n'être dans rien de corporel. Puisqu'elles n'ont pas de corps, elles vont nécessairement habiter là où résident les essences intelligibles, c'est-à-dire en Dieu (t. II, p. 312) [2].

Quel est l'état de l'âme qui est ainsi réunie à Dieu?

En se séparant du corps, l'âme cesse d'exercer les facultés qui se rapportent à la vie végétative et à la vie sensitive.

Les facultés de la vie végétative ont pour fonction de donner au corps sa forme, de le nourrir et de satisfaire ses besoins. Elles ne sauraient donc survivre à la destruction du composé. D'ailleurs, elles ne périssent pas à proprement parler : elles cessent seulement d'être présentes au corps; elles remontent au principe duquel elles procèdent [3] et elles continuent d'y subsister, mais seulement en puissance (t. II, p. 379, 423).

[1] *Voy.* le passage de Porphyre cité dans le tome I, p. LVII, note 4 : « *Il faut* » *se purifier au moment de la mort*, comme lorsqu'on est initié aux mystères, » affranchir son âme de toute mauvaise passion, en calmer les emportements, » en bannir l'envie, la haine et la colère, *afin de posséder la sagesse quand* » *on sort du corps*, etc. » — [2] « *Elève ce qu'il y a de divin en toi vers ce* » *qui est divin au premier degré* (εἰς τὸ πρωτόγονον θεῖον). Il est beau que » dans toutes mes lettres je te rappelle, conformément aux bonnes disposi- » tions de ton âme, ce que Plotin dit à ceux qui l'entouraient, au moment où » il séparait son âme de son corps. » (Synésius, Lettre 138; p. 276, éd. Petau.) *Voy. Vie de Plotin*, § 2, t. I, p. 3; et *Enn.* VI, liv. V, § 1. — [3] « Les âmes » qui sont dans le monde intelligible y ramènent avec elles-mêmes cette partie de » leur essence qui est désireuse d'engendrer [c'est-à-dire la puissance végétative » et générative] et qu'on peut avec raison regarder comme l'essence qui est » divisible dans les corps. » (*Enn.* III, liv. IV, § 6; t. II, p. 100.)

Quant aux facultés de la vie sensitive, dont le rôle est de faire connaître à l'âme le monde sensible, elles se trouvent, par le fait même de la mort, privées des conditions normales de leur exercice. En effet, pour que l'âme sente, il faut qu'il y ait un intermédiaire entre elle et l'objet sensible : sans organe, point de sensation. D'ailleurs, lors même que l'âme pure pourrait, sans le secours des organes, saisir encore les objets sensibles, elle les négligerait cependant pour s'appliquer à l'intuition des objets intelligibles : car, étant séparée du corps, elle n'aurait aucun intérêt à exercer ses sens puisqu'elle n'a plus besoin de veiller à la conservation du composé (t. II, p. 364-367). Elle n'exerce pas non plus l'imagination sensible, l'opinion, le raisonnement, non que ces facultés aient besoin du concours des organes, mais parce qu'elles opèrent sur les données de la sensation (t. I, p. 37 ; t. II, p. 299). Quant à la mémoire des choses sensibles, elle est également indépendante du corps, mais elle devient superflue dans cette nouvelle existence. Quand, étant encore ici-bas, l'âme désire vivre dans le monde intelligible, elle néglige tout ce qui est étranger à sa nature ; comment se rappellerait-elle encore les choses terrestres quand elle en est séparée ? Ce souvenir la ferait déchoir du haut rang auquel elle s'est élevée, en la rendant conforme aux objets inférieurs dont elle se représenterait les images (t. II, p. 329, 335). Il en résulte que, dans l'âme qui s'est élevée au monde intelligible, les facultés de la vie sensitive ne subsistent plus en acte, mais seulement en puissance (t. I, p. 364 ; t. II, p. 335-339).

Que fait donc l'âme pure qui est réunie à Dieu ? — Elle contemple les essences auxquelles elle est unie et y applique son attention. Elle n'a pas besoin du raisonnement ni du langage ; elle ne fait usage que de son intelligence et de sa raison : de son intelligence, pour saisir la totalité des intelligibles par une intuition également une et totale ; de sa raison, pour diviser et développer cette intuition une et totale, en considérant toutes les parties du spectacle multiple et varié dont elle jouit. Elle n'a pas besoin de la mémoire : car elle contemple un objet qui est toujours présent et qui ne change pas ; en outre, elle ne change pas elle-même. — Tout entière à la pensée, l'âme n'a pas non plus besoin de faire un retour sur elle-même pour se connaître. Elle se pense en pensant l'intelligible, dont elle a pris la forme et avec lequel elle s'est identifiée : d'un côté, par le regard qu'elle jette sur toutes choses, elle s'embrasse elle-même dans l'intuition de toutes choses ; d'un autre côté, par le regard qu'elle jette sur elle-même, elle embrasse toutes choses dans cette intuition. C'est de la même manière qu'elle connaît les autres âmes (t. II, p. 299-300, 330-339).

Dans cet état, l'âme jouit de la vraie béatitude. Elle possède en effet la vie parfaite et véritable qui consiste dans l'acte de l'intelligence (t. I, p. 75). Elle est complétement libre, puisque, désormais indépendante des choses étrangères à sa nature, elle s'appartient à elle-même et exerce son activité en elle-même. Elle jouit alors d'une vie véritablement conforme à sa volonté : car la volonté ne tend qu'au bien (t. I, p. 79, 97), et, par l'intelligence, l'âme reçoit du Bien absolu la forme qui la rend semblable à lui. Arrivée ainsi au but suprême auquel aspirait son amour, l'âme s'unit d'une manière ineffable à Celui dont tous les êtres reçoivent leur perfection, et cette union, qui l'absorbe et la ravit, comble tous ses vœux (t. I, p. 109 ; t. II, p. 234-235, 244, 468-470).

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET LES PHILOSOPHES QUI L'ONT PRÉCÉDÉ.

Nous avons souvent eu occasion de signaler, soit dans les *Notes* qui accompagnent le texte, soit dans les *Éclaircissements* de ces deux volumes, de nombreux rapprochements entre la Psychologie de Plotin et celle des philosophes auxquels il a fait des emprunts, ou dont il a combattu certaines théories. Nous allons résumer ici ces indications éparses, afin que le lecteur, en en saisissant l'ensemble, puisse plus aisément apprécier les rapports de notre auteur avec ceux qui l'ont précédé.

Pour être complet sans sortir des limites étroites dans lesquelles nous devons nous renfermer ici, nous renverrons également, soit aux fragments de Porphyre qui, dans le volume précédent, servent d'introduction aux *Ennéades*, soit aux fragments de Jamblique qui se trouvent dans l'Appendice de ce volume, et qui, disposés comme ils le sont par le traducteur dans leur ordre naturel, forment une histoire abrégée de la psychologie chez les anciens[1].

1. *Platon.*

Dans sa Psychologie, Plotin s'est inspiré de Platon, principale-

[1] Nous résumons ici en note quelques rapprochements moins importants :

École ionienne. Réfutation du matérialisme d'Anaximène, d'Archélaüs, etc. (t. II, p. 6, 9, 437) ; critique de la théorie d'Anaxagore sur l'intelligence (t. I, p. 203).

École atomistique. Réfutation du matérialisme et du fatalisme de Démocrite et d'Épicure (t. I, p. 70, 87, 92, 205 ; t. II, p. 8, 19-20, 437-438). Empédocle est cité avec Héraclite au sujet de la descente de l'âme dans le corps (t. II, p. 470, 477-478, 487).

ment pour les questions qui se rapportent à la nature de l'âme, à son origine et à sa destinée[1]:

Voyez Immatérialité et immortalité de l'âme (t. II, p. 466-468, 472, 474); essence indivisible et divisible (t. I, p. CXII, 367; t. II, p. 260);

Division de l'âme en partie raisonnable, partie irascible et partie concupiscible (t. I, p. 52, 397-398; t. II, p. 310-311, 375-376); nature animale (t. I, p. 40, 49, 368);

Théorie des vertus (t. I, p. 51, 52, 55, 59, 397-398); nature et origine du mal (t. I, p. 51, 427-431); séparation de l'âme et du corps (t. I, p. 381-384); bonheur (t. I, p. 90);

Descente de l'âme dans le corps (t. I, p. CXIII; t. II, p. 478-481, 486); métempsycose (t. II, p. 90-93); condamnation du suicide (t. I, p. 439);

Rapports de l'âme humaine avec l'Ame universelle (t. I, p. 177, 469-470; t. II, p. 89, 264, 277), et avec les âmes des astres (t. I, p. 469-470);

Du Démon qui est propre à chacun de nous (t. 1, page 186; t. II, p. 93, 97-99, 112); de l'Amour (t. II, p. 103, 106, 108, 111, 115).

Dans sa théorie des facultés de l'âme, Plotin doit beaucoup moins à Platon qu'à Aristote:

Voyez Unité du principe sentant (t. II, p. 269); sensation (t. II, p. 316); vue (t. II, p. 411); appétit (t. II, p. 357); mémoire (t. II, p. 315).

Enfin, Plotin transforme complétement la théorie platonicienne des idées (t. I, p. 321) et, par suite, explique la connaissance de l'intelligible par l'intuition intellectuelle, qui rend la réminiscence inutile (t. II, p. 289, 337, 429-430). Il rectifie aussi d'après les critiques d'Aristote la conception du mouvement que Platon attribue à l'âme humaine (t. I, p. 452). Il explique fort bien que le mouvement de l'âme est un acte immatériel, qui n'a rien de semblable à un mouvement local (t. I, p. 50; t. II, p. 131-132).

En Physiologie, Plotin s'éloigne également de Platon et suit la doctrine de Galien, comme nous l'avons indiqué dans les notes, p. 309, 311.

[1] Pour la psychologie de Platon, *Voy.* l'extrait de M. H. Martin que nous avons donné dans les *Éclaircissements* du tome I (p. 470, note 1), et l'ouvrage de M. Chauvet, *Des théories de l'Entendement humain dans l'antiquité*, p. 150-252.

2. *Aristote.*

Plotin a emprunté à Aristote le fond de sa théorie des facultés de l'âme, comme on peut s'en convaincre par les nombreux rapprochements que nous avons faits entre ce philosophe et notre auteur, et auxquels nous renvoyons ici[1]:

Voyez Puissance nutritive et générative (t. I, p. 182, 331; t. II, p. 214;) appétits (t. I, p. 336);

Sensation (t. I, p. 334-336; t. II, p. 367); imagination (t. I, p. 338-341); opinion (t. I, p. 337); mémoire (t. II, p. 313-318, 323-326, 431) et association des idées (t. II, p. 432);

Raison discursive (t. I, p. 342-343);

Intelligence : son impassibilité (t. I, p. 344-346); identité de l'intelligence et de l'intelligible (t. I, p. 260; t. II, p. 223, 239, 551);

Vertu active et vertu contemplative (t. I, p. 399-401); bonheur (t. I, p. 415-417).

C'est également à Aristote que Plotin a emprunté l'importante distinction de la puissance et de l'acte par rapport aux facultés (t. I, p. CXXVIII, 227).

Cependant, Plotin combat la doctrine péripatéticienne sur plusieurs points importants : il réfute la théorie de l'entéléchie (t. I, p. CX, CXXVIII, 38-42, 356-358, 369-371; t. II, p. 463-465); il démontre que l'âme est active dans la sensation et la mémoire (t. I, p. 40-42, 333; t. II, p. 122), et il explique d'une autre manière que les Péripatéticiens les perceptions de la vue et de l'ouïe (t. II, p. 409, 418-419, 425-426, 428); enfin, il complète la théorie d'Aristote sur l'intelligence en la rattachant d'un côté à l'âme raisonnable qu'elle éclaire, et d'un autre côté à l'Intelligence divine par laquelle elle est éclairée elle-même (t. I, p. CX; t. II, p. 223).

3. *Stoïciens.*

Plotin a emprunté aux Stoïciens deux conceptions qui jouent un rôle important dans sa Psychologie, celle de la *raison séminale* (t. I, p. 189, 371; t. II, p. 513-515), et celle de *l'unité sympathique* qui unit les membres de chaque être vivant (t. I, p. 173).

[1] Pour la psychologie d'Aristote, *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, liv. III, chap. 2; M. Waddington Kastus, *Psychologie d'Aristote;* M. Bonloux, *Examen du traité d'Aristote sur l'Ame;* M. Chauvet, *Des théories de l'Entendement humain dans l'antiquité*, p. 253; M. Ch. Lévêque, *Le Premier Moteur et la Nature d'après Aristote.*

On a vu ailleurs qu'il s'est aussi inspiré d'eux dans la théorie des vertus pratiques (t. I, p. 418).

Cependant la polémique contre les Stoïciens occupe une grande place dans les *Ennéades*. Plotin réfute avec autant de force que de profondeur le panthéisme et le fatalisme de ces philosophes (t. II, p. 515-518), leur fausse théorie de la sensation et leur matérialisme (*Voy.* ci-après les *Éclaircissements* sur les livres VI et VII). Cette partie de l'œuvre de notre auteur, trop peu remarquée jusqu'ici, mérite d'attirer toute l'attention des historiens de la philosophie.

4. *Nouveaux Pythagoriciens.*

Dans le livre III de l'*Ennéade* IV (§ 1-8, p. 263-282), Plotin combat avec beaucoup de force et de logique le panthéisme, comme il était professé par quelques-uns des nouveaux Pythagoriciens, tels qu'Apollonius de Tyane et Numénius. Ces philosophes, comme nous l'avons déjà dit ci-dessus (p. 263, note 1), pensaient que les âmes particulières ne sont que les parties entre lesquelles se divise et se distribue l'Ame totale du monde. Nous ajouterons seulement ici qu'on trouve sur ce point quelques indications dans le traité *De l'Ame* par Jamblique (*Voy.* l'Appendice de ce volume). Cet auteur affirme positivement que, selon Numénius, toutes les âmes forment une *unité numérique*, et que même cette doctrine fut professée, avec peu de réflexion, par Amélius, qui passe pour avoir, à l'école même de Plotin, conservé quelques-unes des opinions de son premier maître.

5. *Ammonius Saccas, fondateur du Néoplatonisme.*

D'après le fragment d'Ammonius Saccas que nous avons donné dans le tome I (p. XCV-XCVIII), Plotin a emprunté au fondateur du Néoplatonisme sa théorie sur les rapports de l'âme et du corps. Elle repose sur une conception qui est d'origine orientale (t. I, p. 361).

§ III. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET LES PHILOSOPHES QUI L'ONT SUIVI.

A. *Philosophes néoplatoniciens.*

Les principaux philosophes néoplatoniciens qui ont traité de la Psychologie après Plotin, et qui lui ont fait des emprunts, sont Porphyre, Jamblique, Proclus, Simplicius, Macrobe (*Voy.* le tome I, p. 322, 362, 368, 384, 386, 401, 440, 447, 454, 478), Priscien le philosophe (*Voy.* le tome I, p. 388-390).

Porphyre, dans six de ses écrits, avait traité de la psychologie. Malheureusement, il n'en reste que des fragments. Ils se trouvent tous dans ces deux volumes, savoir : dans le tome I, *Principes de la théorie des intelligibles* (p. LI-LXXXVI), *Des Facultés de l'âme* (p. LVII, note 3; p. LXXXVII-XCIII), *De la Sensation* (p. LXVII, note 1), *Mélanges* (p. LXXVII, note 1) ; dans l'Appendice du tome II, *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même, De l'Ame.*

Jamblique a composé un traité *De l'Ame*, dont on trouvera également la traduction dans l'Appendice de ce volume.

Proclus a dispersé ses théories psychologiques dans ses commentaires (*Voy.* M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 355-362 ; M. Berger, *Exposition de la doctrine de Proclus*, p. 77-106 ; M. Chauvet, *Des théories de l'Entendement humain dans l'antiquité*, p. 542-582). *Voy.* ci-après, p. 599.

Simplicius a composé un *Commentaire du Traité d'Aristote sur l'Ame.* Il y interprète la pensée d'Aristote dans le sens de la doctrine néoplatonicienne. *Voy.* ci-après, p. 599.

B. *Auteurs chrétiens.*

1. *Saint Grégoire de Nysse, Némésius, Énée de Gaza, Nicéphore Chumnus.*

Les auteurs chrétiens de l'Église grecque qui ont étudié et discuté la psychologie néoplatonicienne l'ont combattue sur trois points : l'éternité des âmes, qui est liée à celle du monde, la réminiscence et la métempsycose. Cette polémique, à laquelle est naturellement mêlée la critique de notre auteur, se trouve exposée principalement dans les écrits de saint Grégoire de Nysse, d'Énée de Gaza (*Voy.* l'Appendice de ce volume), de Nicéphore Chumnus.

Saint Grégoire de Nysse combat la préexistence de l'âme, la métempsycose et la réminiscence (*De l'Ame et de la Résurrection*, t. III, p. 232-239, éd. de Paris, 1638).

Nicéphore Chumnus, qui fut beau-père de l'empereur grec Jean Paléologue et se retira à la fin de sa vie dans un monastère où il prit le nom de Nathanaël, a composé un dialogue intitulé : Νικηφόρου Χούμνου, τοῦ καὶ Ναθαναὴλ τοῦ μοναχοῦ, Ἀντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνον, que M. Creuzer a publié dans l'édition de Plotin qui a paru à Oxford, t. II, p. 1416-1430. Cet écrit, dirigé contre Platon aussi bien que contre Plotin, contient à peu près les mêmes idées que le *Théophraste* d'Énée de Gaza, dont on trouvera l'analyse et des extraits dans l'Appendice. C'est pourquoi nous devons nous borner ici à cette simple indication.

A la suite de cet écrit, M. Creuzer a publié (p. 1433-1447) un autre écrit du même genre, intitulé simplement Διάλογος περὶ ψυχῆς, sans nom d'auteur. Ce dialogue paraît n'être qu'une imitation du précédent.

Malgré cette polémique, les auteurs chrétiens de l'Église grecque ont emprunté à la Psychologie néoplatonicienne certaines théories qui pouvaient servir à l'explication et à la démonstration des dogmes chrétiens. Saint Grégoire de Nysse, par exemple, professe sur l'union de l'âme et du corps la même doctrine que Plotin, et il s'en sert pour expliquer comment le Christ a pu unir en sa personne la nature divine à la nature humaine (*Catechetica oratio*, t. III, p. 65-66)[1]. Cette théorie, qui se retrouve aussi dans saint Augustin (*Voy.* ci-après, p. 591), est fort bien exposée par Némésius. Après avoir cité le fragment qu'il nous a conservé d'Ammonius Saccas sur l'union de l'âme et du corps (*Voy.* notre tome I, p. xcv-xcviii), cet auteur ajoute ces mots : « Mais cette expression serait plus juste si on l'ap- » pliquait à l'union du Verbe divin avec l'homme, qui se fait sans » que le Verbe soit confondu avec l'homme ni renfermé dans lui, etc.» (*De la Nature de l'homme*, ch. iii, p. 71 de la trad. de M. Thibault.) Némésius invoque même à ce sujet le témoignage de Porphyre, qui n'est ici que l'écho de Plotin, et cite un passage de ce philosophe sur l'union de l'âme et du corps (*Voy.* notre tome I, p. lxxvii, note 1).

2. *Synésius.*

Cet évêque, dont nous avons déjà eu occasion de faire des citations ci-dessus (p. 521 et p. 579, note 2), a composé un *Traité des rêves* dans lequel on retrouve beaucoup des idées que Plotin professe sur l'âme et sur la Providence. Nous nous bornerons à en donner un passage très-intéressant dans lequel se trouve développée la doctrine psychologique de notre auteur sur la divination et la magie[2] :

« Toutes les choses sont des *signes* les unes des autres, parce qu'il y a de l'affinité entre tous les êtres qui sont contenus dans l'animal universel, c'est-à-dire dans le monde. Ce sont des lettres diverses, phéniciennes, égyptiennes, assyriennes, tracées dans le grand livre de l'univers[3]. Elles sont déchiffrées par le sage, c'est-à-

[1] *Voy.* aussi le passage de saint Basile qui est cité dans notre tome I, p. xcvii, note 2. — [2] *Voy.* les *Œuvres de Synésius*, p. 133, éd. Petau. Nicéphore Grégoras a composé sur ce traité de Synésius un Commentaire qui se trouve dans l'édition à laquelle nous renvoyons. — [3] *Voy.* Plotin : *Enn.* II, liv. iii, § 7, t. I, p. 174 ; *Enn.* III, liv. i, § 6, fin ; t. II, p. 12-13.

dire par celui qui a étudié la nature. Or, l'un a étudié une chose, l'autre une autre chose; l'un sait plus, l'autre moins; celui-ci peut lire des syllabes, par exemple, celui-là des mots; cet autre, des phrases entières. Ainsi les sages prévoient l'avenir, les uns par la connaissance des astres, soit des planètes, soit des étoiles fixes; d'autres, par l'inspection des entrailles des victimes; d'autres encore par les cris, la position ou le vol des oiseaux[1]. On peut aussi assimiler à des lettres qui indiquent l'avenir les faits qu'on appelle ordinairement des présages, tels que des paroles, des rencontres fortuites, parce que toutes les choses sont les signes les unes des autres[2]. Il en résulte que, si les oiseaux avaient aussi quelque sagesse, ils auraient trouvé l'art de prévoir l'avenir d'après les hommes, ainsi que nous le prévoyons d'après eux: car nous sommes pour les oiseaux, comme ils le sont pour nous, tout à la fois nouveaux et anciens, et de bon augure. Comme l'univers est sympathique à lui-même et conspire avec lui-même, il fallait, ce semble, que ses parties eussent de l'affinité, puisqu'elles sont les membres d'un seul tout[3]. Peut-être les enchantements des magiciens n'ont-ils pas d'autre principe[4]. En effet, toutes les choses ont de l'*attrait* les unes pour les autres, de même qu'elles sont les signes les unes des autres, et le sage est celui qui connaît l'affinité qui existe entre les parties du monde. Une chose attire l'autre, ayant ce qui est près d'elle pour gage de ce qui est éloigné, et agissant par des sons, des matières et des figures[5]. Ainsi, lorsque nos entrailles souffrent, leur souffrance est partagée par un autre organe; le mal du doigt est ressenti par l'âme, sans que ce qui les sépare éprouve rien : car ce sont deux parties d'un seul animal, et elles sympathisent l'une avec l'autre plus qu'avec les autres[6]. Il en résulte qu'un des dieux [démons] contenus dans le monde a de l'affinité avec une pierre ou une plante qui, en vertu de cette communauté d'affections, l'attire naturellement et l'enchante[7]..... Le monde n'est pas une simple unité, mais une unité constituée par une multiplicité[8].

[1] *Voy. Enn.* III, liv. I, § 5; t. II, p. 12. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 39; t. II, p. 395-397. — [3] *Ibid.*, § 32, p. 384-386. — [4] *Ibid.*, § 40, p. 397. — [5] *Ibid.*, § 40, p. 398. — [6] *Ibid.*, § 32, p. 385. — [7] « Autre chose est la *goëtie* (γοητεία), » autre chose la *magie* (μαγεία), autre chose la *pharmacie* (φαρμακεία). La » *goëtie* invoque certains démons matériels, impurs et méchants; son nom vient » de γόοι, *gémissements*, parce qu'elle fait des choses *lamentables*. La *magie* » opère par des démons intermédiaires, matériels et immatériels. La *phar-* » *macie* emploie des aliments ou des boissons. » (Nic. Grégoras.) — [8] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. IV, § 35; t. II, p. 390.

Il y a en lui des parties qui ont de l'affinité et d'autres qui sont en lutte[1]; cependant, cette lutte concourt au concert que forme l'ensemble, comme la lyre est un système des sons dissonants et des sons consonnants[2]. Or, l'unité qui résulte d'éléments opposés est appelée *harmonie* dans le monde comme dans la lyre[3]...

» Toute chose divine placée hors du monde sublunaire échappe aux enchantements. Car la nature de l'intelligence ne saurait être charmée; il n'y a que ce qui pâtit qui puisse être charmé[4]. »

3. *Saint Augustin, Cassiodore, Bossuet.*

Saint Augustin. — Tout en combattant, comme les auteurs chrétiens de l'Église grecque, la doctrine de la métempsycose[5], saint Augustin a emprunté à Plotin le fond de sa psychologie. Ces emprunts, dont ce Père indique lui-même quelques-uns dans divers traités[6], sont faciles à reconnaître, parce qu'ils portent sur des théories qui sont propres à notre auteur.

Récapitulons en effet les citations que nous avons faites de saint Augustin dans ce volume, et nous allons y retrouver les idées fondamentales de la Psychologie de Plotin :

« L'âme n'a point d'étendue (*Voy.* ci-dessus, p. 127, 255, 443, 444, 447) ; elle est présente tout entière dans le corps tout entier, comme le prouve la sympathie qui unit les organes (p. 257, 450) ; elle est présente au corps, sans être à proprement parler dans le corps (p. 305) ; elle est à la fois indivisible et divisible (p. 281)[7] ; elle est

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV. § 32, p. 385. — [2] « On appelle sons dissonants l'aigu et » grave. Comme exemple de consonnance, on peut citer la quarte, ἡ ἐπιτρίτη, com- » posée de deux tons et d'un *limma*, etc. » (Nic. Grégoras.) *Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, t. I, p. 400. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. IV, § 41 ; t. II, p. 399. — [4] *Ibid.*, § 43, 44 ; p. 401-404. — [5] *Voy.* ci-dessus, p. 535. — [6] *Voy.* ci-dessus, p. 305, note 1, p. 546, et la note ci-dessous. — [7] Après la phrase que nous avons citée ci-dessus, p. 281, saint Augustin ajoute, en parlant de la propriété qu'a l'âme d'être à la fois indivisible et divisible : « Quæ autem subtilissime de hoc disputari possunt, ita ut non simili- » tudinibus, quæ plerumque fallunt, sed rebus ipsis satis fiat, ne in præsentia » expectes : nam et concludendus est tam longus sermo, et multis aliis, quæ tibi » desunt, animus ad hæc intuenda et dispicienda præcolendus est, ut possis » intelligere liquidissime utrum, *quod a quibusdam doctissimis viris dicitur*, » ita sese habeat, *animam per seipsam nullo modo, sed tamen per corpus* » *posse partiri.* » (S. Augustin, *De Quantitate animæ*, 32.) Voilà bien le principe développé par Plotin dans le livre II de l'*Ennéade* IV. Par *doctissimis viris*, saint Augustin entend évidemment Plotin et Porphyre, comme nous l'avons dit ci-dessus (p. 305 et 546).

impassible (p. 125, 146). De là résulte qu'elle est immortelle (p. 440, 451, 452, 455, 458, 462, 463, 467, 469, 472). »

Voici pour la nature de l'âme et ses rapports avec le corps. Passons maintenant aux facultés :

« La sensation n'est pas un fait passif, mais un *acte*, lequel consiste à percevoir la modification passive éprouvée par l'organe (p. 129; *Voy.*, pour la vue en particulier, p. 416, 426, 427). Le plaisir et la douleur naissent de l'union de l'âme avec le corps (p. 133). Les passions sont liées à l'opinion et à l'imagination (p. 136). De là résulte la concupiscence (p. 138).

» La mémoire ne dépend pas des organes (p. 316); elle est liée à l'imagination (p. 324, 431). C'est une puissance essentiellement active (p. 432). Il y a deux mémoires, la mémoire sensible et la mémoire intellectuelle; la seconde est supérieure à la première, comme l'âme raisonnable l'est à l'âme irraisonnable (p. 328). La mémoire ne s'appliquant qu'aux choses qui passent, le sage n'a pas besoin de la mémoire parce que, contemplant toujours l'Intelligence divine, il possède toujours présentes toutes les choses qu'il y contemple (p. 314).

» Le raisonnement est une faculté discursive, tandis que la raison est une faculté intuitive, dont l'exercice est lié à celui de l'intelligence (p. 299). L'âme connaît ses opérations par le sens intérieur et par la raison [1].

» L'âme contemple les choses intelligibles par sa partie supérieure, c'est-à-dire par la raison et l'intelligence; pour avoir l'intuition des choses intelligibles, il lui suffit de s'y appliquer (p. 337, 428, 553). L'intuition intellectuelle est analogue à l'intuition sensible (p. 430).

» Les *idées* (*ideæ, formæ, species, rationes*, p. 352) sont identiques à l'Intelligence divine (p. 353) [2]. C'est leur contemplation qui éclaire

[1] « Arbitror etiam illud esse manifestum *sensum illum interiorem* non ea » tantum sentire quæ acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos » ab eo sentiri... Manifesta enim sunt sensu corporis sentiri corporalia; eum- » dem autem sensum hoc eodem sensu non posse non sentiri; sensu autem » interiore et corporalia per sensum corporis sentiri et ipsum corporis sensum; » *ratione* vero et illa omnia et eamdem ipsam notam fieri, et scientia conti- » neri. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, II, 4.) Pour la doctrine de Plotin sur la conscience, *Voy.* notre tome I, p. 353-355. — [2] Plotin a le premier démontré l'identité de l'Intelligence divine et des idées, comme l'atteste Porphyre (*Voy.* notre tome I, p. 19). C'est le sujet du livre v de l'*Ennéade* V : *Les intelligibles ne sont pas hors de l'Intelligence.*

l'intelligence humaine (p. 337); aussi cette contemplation est-elle commune à tous les hommes[1],

» Les sept degrés de la vie de l'âme (que saint Augustin désigne sous différents noms, *Voy.* p. 137) sont la vie végétative (*animatio*, p. 357), la vie sensitive (*sensus*, p. 359), l'art (*ars*), la vertu purificative (*virtus*), l'impassibilité qui résulte de la purification (*tranquillitas*), la conversion de l'âme vers l'Intelligence divine (*ingressio*)[2], enfin la contemplation ou la possession de Dieu (*contemplatio vel mansio*, p. 236), dont la vision ineffable élève l'âme au-dessus de la pensée même (p. 227, 228, 234). »

Il est impossible de ne pas reconnaître, d'après cet ensemble de rapprochements, une filiation d'idées incontestable. Aussi est-il indispensable, pour bien comprendre saint Augustin, de connaître la langue et la doctrine de Plotin. Nous en avons déjà donné plus d'une preuve (*Voy.* notamment ci-dessus, p. 547, note 1). En voici une autre qui est encore plus remarquable. Nous la tirons d'un pas-

[1] « Quapropter nullo modo negaveris *esse incommutabilem veritatem*, » *hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis* » *dicere tuam, vel meam, vel cujusquam hominum*, sed omnibus incom- » mutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen » præsto esse ac se præbere communiter : omne autem quod communiter omni- » bus ratiocinantibus atque intelligentibus præsto est, ad nullius eorum proprie » naturam pertinere quis dixerit ? » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, II, 12.) *Voy.* aussi le passage du traité *Du Maître* qui est cité ci-dessus, p. 337. Dans l'*Ennéade* I, liv. I, § 8 (t. I, p. 44), Plotin dit : « Dans quel rapport sommes- » nous avec l'Intelligence absolue ? Elle est au-dessus de nous... Elle est com- » mune et particulière à la fois à tous les hommes : commune, parce qu'elle est » indivisible, une et partout la même ; particulière, parce que chacun la pos- » sède tout entière dans l'âme raisonnable. » — [2] Voici comment saint Augustin s'exprime au sujet de la vertu purificative, de l'impassibilité qui résulte de la purification, et de la conversion de l'âme vers l'Intelligence divine : « 1° Suspice igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas » incipit atque omnis vera laudatio. Hinc anima se non solum suo, si » quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet præponere, » bonaque ejus bona sua non putare, atque potentiæ pulchritudinique suæ com- » parata discernere atque contemnere ; et inde, quo magis se delectat, eo magis » sese abstrahere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam reddere et » comptissimam, etc..... 2° Quod quum effectum erit, id est quum fuerit ab » omni tabe anima libera maculisque diluta, tum se denique lætissime tenet, » nec omnino aliquid meluit sibi, aut ulla sua causa quidquam angitur. Est ergo » iste quintus gradus : aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem ; et alia » prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se inqui- » nari. In hoc gradu omnifariam concipit quanta sit : quod quum conceperit,

sage où saint Augustin se sert, pour expliquer l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Christ, de la théorie néoplatonicienne sur l'union de l'âme et du corps, comme le fait Némésius dans le passage que nous avons cité plus haut (p. 586) :

« Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, quum hoc semel fieri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re quæ quotidie fit, quomodo *misceatur anima corpori*, ut una persona fiat hominis. Nam, sicut in unitate personæ anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate personæ Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animæ et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis : si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri ut neuter servet integritatem suam, quanquam et in ipsis corporibus *aeri lux incorrupta misceatur* [1]. Ergo persona hominis mixtura est animæ et corporis; persona autem Christi mixtura est Dei et hominis.

» tunc vero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est in ipsam » contemplationem veritatis et illud propter quod tantum laboratum est, altis- » simum et secretissimum præmium. 3° Sed hæc actio, id est appetitio intel- » ligendi ea quæ vere summeque sunt, summus aspectus est animæ, quo per- » fectiorem, meliorem rectioremque non habet. Sextus ergo erit iste gradus » actionis: aliud est enim mundari oculum ipsum animæ, ne frustra et temere » aspiciat et prave videat; aliud custodire atque firmare sanitatem ; aliud jam » serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est dirigere.» (*De Quantitate animæ*, 33.) Toutes les idées que saint Augustin développe dans ce morceau sont empruntées à l'*Ennéade* I, livre II, § 4 et 5. Les dernières lignes, par exemple, rappellent cette pensée de Plotin (t. I, p. 57) : « Il faut, » après avoir purifié l'âme, l'unir à Dieu ; il faut la tourner vers lui. Qu'obtient » l'âme par cette *conversion ?* l'intuition de l'objet intelligible, etc. » De même, dans ces lignes : « Aliud est efficere, aliud est tenere puritatem ; et alia prorsus » actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se inquinari, » il est facile de reconnaître cette phrase de Plotin (p. 56) : « Se purifier est infé- » rieur à s'être déjà purifié : car la pureté est le but que l'âme a besoin d'at- » teindre, etc. » Nous avons déjà cité ci-dessus (p. 544-547) un passage d'un autre écrit de saint Augustin dans lequel on retrouve toute la théorie des vertus purificatives et des vertus intellectuelles telle qu'elle est exposée dans le livre II de l'*Ennéade* I.

[1] Saint Augustin fait allusion ici à la différence que Plotin établit entre le *mélange* et la *mixtion*. Selon ce philosophe, l'âme ne saurait former un *mixte* avec le corps, comme l'enseignaient les Stoïciens, parce que dans la *mixtion* les éléments perdent chacun leurs qualités pour se combiner en constituant un tout homogène (*Voy.* t. I, p. 243-244). L'âme cependant peut *se mélanger* avec le corps, c'est-à-dire lui être unie, mais en conservant sa nature : « En

Quum enim Verbum Dei permixtum est animæ habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus. Illud quotidie fit ad procreandos homines; hoc semel factum est ad liberandos homines. Verumtamen duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeæ et alterius corporeæ. » (Lettre CXXXVII.)

Qu'on essaie de traduire ce passage sans connaître les phrases de Plotin que nous mettons en note, on ne saisira pas l'allusion qu'il renferme, par conséquent, on ne pourra pas bien rendre la véritable pensée de l'auteur. Les rapprochements que nous indiquons ici ont donc autant d'importance pour les œuvres de saint Augustin lui-même que pour celles de Plotin.

Nous terminerons ce résumé par l'indication des écrits de saint Augustin dont nous avons tiré des citations relatives à la psychologie. En voici la liste :

De Quantitate animæ (*Voy.* ci-dessus, p. 127, 236, 281, 299, 305, 357, 359, 426, 443, 447, 455, 588, 591);

De Immortalitate animæ (p. 125, 146, 255, 257, 440, 462, 463, 467, 469, 472);

De Musica (p. 129, 133, 136, 138, 544-547);

De Magistro (p. 337, 352);

Confessiones (p. 227, 228, 234, 324);

De Ordine (p. 314, 328);

De Libero arbitrio (p. 17, 589, 590);

De Trinitate (p. 427, 428, 430, 431, 432);

De diversis Quæstionibus (p. 314, 352, 353);

De Anima et ejus origine (p. 451, 458);

Epistolæ (p. 257, 444, 450, 541, 553, 591).

Cassiodore.—D'après ce que nous venons de dire sur les rapports de Plotin et de saint Augustin, il est facile de comprendre comment il se fait que l'on trouve dans les écrivains bien postérieurs des idées qui sont empruntées aux *Ennéades*, et dont ceux qui les reproduisent ne soupçonnaient même pas l'origine. Ces idées ont été puisées dans les œuvres de saint Augustin. C'est ainsi que Cassiodore,

» admettant le *mélange* de l'âme et du corps, si toutefois ce mélange n'est » pas impossible, comme le serait par exemple celui d'une ligne et de la » couleur blanche, c'est-à-dire de deux natures hétérogènes, il faut encore » rechercher quel est le mode de ce mélange... L'âme, tout en pénétrant le » corps, peut être étrangère à ses passions, comme la lumière, partout répandue, » n'en demeure pas moins impassible (t. I, p. 39-40)... *L'âme est présente au* » *corps, comme la lumière est présente à l'air.* La lumière est présente à l'air » sans s'y mêler, etc. (t. II, p. 307). »

par exemple, dans son traité *De l'Ame* (§ 6, p. 287), écrit le passage suivant :

« Tota ergo est [anima] in partibus suis, nec alibi minor, alibi major est, sed alicubi intentius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intentione porrigitur. Colligit *se* [lege *corpus*] in unum atque copulat ; membra non sinit fluere nec contabescere, quæ vitali vigore custodit ; alimenta competentia ubique dispergit, congruentiam in eis modumque conservans. »

La première phrase de ce passage est tirée d'une *Lettre* de saint Augustin que nous avons citée ci-dessus, p. 444. La seconde phrase est tirée des lignes du traité *Sur la Quantité de l'âme* que nous avons également citées ci-dessus, p. 356-357 ; c'est d'après elles que nous avons rectifié le texte de Cassiodore.

Bossuet. — On sait combien Bossuet avait étudié saint Augustin. Les rapprochements que nous avons indiqués entre les *Ennéades* et le traité *De la Connaissance de Dieu et de soi même* s'expliquent donc d'eux-mêmes. Voici les points auxquels ils se rapportent :

Sens (t. I, p. 332-334 ; t. II, p. 364-365) ;
Passions (t. I, p. 336-337) ;
Imagination (t. I, p. 338, 340 ; t. II, p. 118) ;
Entendement (t. I, p. 327, 330, 341-343, 345-349).

Ce que nous venons de dire de Bossuet s'applique également à Fénelon. *Voy.* ci-dessus, p. 337-338.

4. *Boëce.*

Boëce a mis en vers la réfutation que Plotin a faite de la théorie professée par les Stoïciens sur la sensation. *Voy.* ci-après, p. 600.

5. *Saint Thomas d'Aquin.*

Nous avons montré ci-dessus que Plotin a beaucoup emprunté à la psychologie d'Aristote, qu'il lui doit le fond de la théorie qu'il développe sur les facultés de l'âme humaine, tandis qu'il suit Platon sur les questions de la nature et de la destinée de l'âme. Il serait intéressant de comparer les modifications que Plotin, s'inspirant de Platon et d'Ammonius Saccas, a fait subir à la psychologie d'Aristote, avec celles que saint Thomas d'Aquin y a introduites au moyen âge, en prenant pour guide saint Augustin. On verrait saint Thomas poser un grand nombre des questions que Plotin pose dans les *Ennéades*, les traiter et les résoudre le plus souvent

de la même manière. Pour ne citer ici que quelques exemples, saint Thomas[1] démontre par les mêmes raisons que Plotin[2] que l'âme ne saurait sentir hors du corps, qu'elle n'est pas avec le corps dans le même rapport que le pilote avec le navire parce qu'elle est présente dans le corps entier, qu'elle est *une* malgré la variété de ses facultés parce que les *formes inférieures* sont contenues dans les *formes supérieures*, etc.[3]. Mais cette étude nous conduirait trop loin, et nous ne pouvons que renvoyer le lecteur au remarquable ouvrage de M. Ch. Jourdain sur saint Thomas d'Aquin.

Nous insisterons du moins sur un fait important et qui n'a été signalé par aucun historien de la philosophie, c'est l'accord de Plotin et de saint Thomas sur deux grandes questions : 1° *Les âmes humaines ne sont-elles que les parties entre lesquelles se divise et se distribue une Ame unique?* 2° *Quel est l'état intellectuel de l'âme humaine après la mort?*

Pour la première question, nous avons déjà montré dans les notes (p. 271, 274) que saint Thomas avait combattu le panthéisme avec les mêmes arguments que Plotin.

Pour la seconde question, voici le résumé de la doctrine de saint Thomas. Nous l'empruntons à la thèse de M. G.-H. Bach : *De l'état de l'âme depuis le jour de la mort jusqu'à celui du jugement dernier, d'après Dante et saint Thomas* (p. 32, 53-58).

« Selon saint Thomas, l'union de l'âme et du corps est naturelle; il est même contraire à la nature de l'âme d'en être séparée; mais saint Thomas n'en admet pas moins la possibilité d'une séparation temporaire...

» Il est naturel de penser qu'au moment où l'âme se sépare du corps, elle subit de notables changements dans sa constitution intellectuelle. Si, pour quelques-unes de ses facultés, les organes physiques semblent un obstacle bien plutôt qu'un moyen de développement, il en est d'autres aussi dont on comprendrait difficilement l'exercice sans le concours de ces organes.

» C'est ce qu'enseigne saint Thomas. Fidèle à la doctrine d'Aristote, il déclare l'âme séparée incapable d'éprouver toutes les affec-

[1] *Voy.* la *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, par M. Ch. Jourdain, t. I, p. 290-297. — [2] *Voy.* Plotin, t. II, p. 306, 365, etc. — [3] Nous avons indiqué en note, p. 307, une comparaison remarquable que saint Thomas a évidemment empruntée à notre auteur par un intermédiaire, peut-être par celui de Proclus, dont il connaissait fort bien les *Éléments de Théologie*, comme le prouve M. Jourdain dans l'ouvrage cité.

tions qui dépendent des propriétés sensitives; mais, pressé par l'autorité des dogmes chrétiens, il lui rend d'une main ce qu'il lui a ôté de l'autre.

» Aucune des propriétés qui avaient le *composé* pour *sujet* ne peut subsister après la destruction de ce composé. Elles résident encore dans l'âme, mais elles y sont *virtuellement* et non *actuellement* : car elles ne peuvent se manifester que là où il y a des organes corporels. L'âme séparée n'est donc susceptible d'éprouver ni plaisir, ni douleur : car le plaisir et la douleur sont des modifications de la sensibilité. Cependant des textes positifs de l'Écriture et de saint Augustin affirment que l'homme, immédiatement après la mort, jouit ou souffre. Comment concilier ce qu'enseigne la philosophie avec ce que la foi ordonne de croire? Saint Thomas résout la difficulté en disant: «Tristitia et gaudium sunt in anima » separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum » appetitum intellectivum. » (*Summa*, pars I, quæst. 17, art. 8; *Quodlib. quæst.*, de anima, art. 19.)

» Cette modification dans les facultés amène nécessairement un changement dans le mode de connaissance. Et d'abord, on peut se demander si l'âme séparée conserve la science acquise avant la séparation et comment elle la conserve.

» Nous laisserons saint Thomas répondre lui-même brièvement à cette double question :

» Anima separata duobus modis cognoscit, uno modo per species » sibi infusas in ipsa separatione, alio modo per species quas in » corpore accepit. » (*Quæst. quodl.*, de anima, art. 2.)

« Habitus scientiæ hic acquisitæ secundum quod est in intellectu » manet in anima separata, quum intellectus sit incorruptibilis. — » Manet in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non » secundum eumdem modum. Per species intelligibiles hic acqui- » sitas anima separata potest intelligere quæ prius intellexit. — » Habebunt etiam animæ separatæ determinatam cognitionem » eorum quæ prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles » conservantur in eis. » (*Summa*, pars I, q. 19, art. 5 et 6.)

» Passant ensuite à la science acquise depuis la séparation, le saint docteur nous dira en quoi elle consistait et comment il en concevait l'acquisition.

» Il reconnaît que, dégagée des liens corporels, l'intelligence pourra s'exercer dans un champ en quelque sorte illimité; qu'elle ne sera plus astreinte à former ses idées par la voie lente et pénible de l'abstraction travaillant sur les données sensibles; elle n'aura pour les faire éclore qu'à s'exposer à l'action bienfaisante

de la lumière divine[1]. Les obstacles qui l'empêchaient de recevoir l'influence des substances séparées auront disparu; entre l'objet connu et le sujet connaissant, il n'y aura plus d'intermédiaire[2]?

» Son regard ne se dirigera plus vers les objets inférieurs auxquels elle était réduite ici-bas à demander la lumière et le perfectionnement. Désormais, elle n'a plus rien à recevoir d'eux : soumise à l'action des substances supérieures, elle se développera sans contrainte. Par la contemplation de sa propre essence, elle se connaîtra directement et immédiatement, tandis que, sur la terre, elle n'avait d'elle-même qu'une connaissance médiate et indirecte. C'est aussi par cette contemplation qu'elle connaît les autres substances séparées, à cause de la ressemblance qui existe entre elle et ces substances[3]. Mais, occupant parmi elles le dernier rang, elle ne connaîtra parfaitement que celles qui sont ses égales, c'est-à-dire les autres âmes séparées; quant à celles qui occupent les degrés supérieurs de la hiérarchie, elle n'en aura qu'une connaissance imparfaite.

» Pour ce qui est des objets naturels, elle les connaîtra dans leurs genres, mais elle ne s'en formera des notions particulières qu'autant qu'elle y aura été prédisposée par une cause spéciale[4].

» En parlant de la science acquise par l'influence qu'exercent sur l'âme séparée les autres substances séparées, il observe que les idées individuelles de l'âme séparée sont inférieures en clarté et en précision, même à celles que nous nous formons ici-bas à l'aide des sens.

» Cette connaissance un peu vague et un peu confuse ne s'étend pas à l'avenir[5].

» Ainsi la science de l'âme séparée comprend :

» 1° Les idées qu'elle avait acquises pendant la durée de son union avec le corps;

[1] « Distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem; potentiæ enim sensitivæ in anima separata non manent, neque cognoscit abstrahendo a sensibilibus, sed per influxum specierum ex divino lumine. » (*Summa*, pars I, q. 89, art. 7.) — [2] « Non dubium est quin, per motus corporeos et occupationem sensuum, anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum; unde dormientibus et alienatis a sensibus quædam revelationes fiunt, quæ non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate quod modo non potest. » (*Quæst. quodl.*, de anima, art. 15.) — [3] *Voy. Quodl. quæst.*, de anima, art. 17. — [4] *Voy. Summa*, pars I, q. 89, art. 2. — [5] *Voy. Quodl. quæst.*, de anima, art. 15, 18.

» 2° Les idées qu'elle a pu acquérir depuis la séparation : ces dernières germent, pour ainsi dire, sous l'influence des autres substances séparées et par l'action de la lumière divine. L'âme se contemple directement; elle se connaît, et, en se connaissant, elle connaît toutes les autres substances séparées, quoique d'une manière imparfaite. Elle connaît toutes les choses naturelles, mais cette connaissance est générale, indéterminée et restreinte au présent. Elle possède toutes ses facultés rationnelles, et leur développement est même plus énergique; la sensibilité n'existe plus chez elle que virtuellement.

» Tel est, en résumé, le tableau de l'état intellectuel de l'âme séparée; ou plutôt, tel serait cet état si l'âme obéissait alors aux lois de sa nature. Mais Dieu, dans sa toute-puissance et son infinie bonté, l'améliore considérablement en faveur de ses élus. Aussi, chaque fois que saint Thomas a l'occasion d'y signaler quelque imperfection, il a grand soin d'ajouter aussitôt qu'il ne parle que des connaissances qui appartiennent aux âmes séparées, en vertu de leur nature, et que, par la grâce divine, leur intelligence devient égale à celle des anges[1]. »

Si maintenant l'on veut bien se reporter aux indications que nous avons données p. 579-580 sur l'état de l'âme après la mort selon Plotin, on reconnaîtra facilement que la doctrine de notre auteur est identique à celle de saint Thomas, pourvu qu'on ne considère dans cette dernière que la partie purement philosophique. Cet accord remarquable sur une question spéculative si élevée nous paraît s'expliquer par ce fait que Plotin et saint Thomas sont partis des mêmes principes pour la résoudre, en s'appuyant l'un sur Platon et Aristote, l'autre sur Aristote et saint Augustin.

D. *Auteurs arabes.*

On trouve dans les philosophes arabes du moyen âge, tels que Maïmonide (que nous avons déjà cité, p. 170) et Ibn-Gébirol (Avicébron), des idées qu'ils ont sans doute empruntées à Plotin par des intermédiaires. Voici deux passages d'Ibn-Gébirol qui sont remarquables sous ce rapport :

Sensation. — « Si nous disons que toutes les formes sensibles subsistent dans la forme de l'âme, on doit entendre par là que toutes les formes se réunissent dans la sienne, c'est-à-dire que l'âme, par sa nature et son être, est une essence qui renferme essentiellement

1 *uæst.*, de anima, art. 17.

l'essence de toute forme[1]... Ces formes, dans la substance de l'âme, sont intermédiaires entre les formes corporelles portées par la substance composée et les formes spirituelles qui existent dans la substance de l'intellect... Les formes ne passent pas dans l'âme comme la lumière passe dans l'air, et sans y être essentielles, comme plusieurs l'ont cru : car, si les formes n'étaient pas essentielles dans l'âme, elles ne s'uniraient pas avec elle et ne passeraient pas [*de la puissance*] *à l'acte*[2]. » (*La Source de la Vie*, liv. III ; trad. de M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 52.)

Rapports de l'âme avec le corps. — « Les substances simples ne se communiquent pas elles-mêmes, mais ce sont leurs forces et leurs rayons qui se communiquent et s'étendent : car les essences de toutes les substances sont retenues dans des limites et ne s'étendent pas à l'infini, mais ce sont leurs rayons qui se communiquent et qui dépassent leurs limites parce qu'ils sont sous la dépendance de l'émanation première qui vient de la Volonté divine. Il en est comme de la lumière qui se communique du soleil à l'air (car cette lumière dépasse la limite du soleil et s'étend avec l'air, tandis que le soleil lui-même ne sort pas de sa limite), et comme de la faculté de l'âme vitale (vis animalis), qui se communique de la faculté rationnelle, dont le siége est dans le cerveau, aux nerfs et aux muscles : car cette faculté pénètre dans toutes les parties du corps et s'y répand, quoique la substance de l'âme en elle-même ne s'étende pas et ne se répande pas. C'est ainsi que s'étendent les rayons et la lumière de chacune des substances simples, qui par là pénètre ce qui est au-dessous d'elle, et malgré cela la substance reste à sa place et ne dépasse pas sa limite[3]. » (*Ibid.*, liv. III, p. 41.)

§ IV. AUTEURS QUI ONT CITÉ OU MENTIONNÉ CES LIVRES.

Saint Augustin a cité le livre III à diverses reprises, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, p. 290, 305.

Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée de Platon*[4], cite divers passages de ces livres, savoir :

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VI, § 3, t. II, p. 429. — [2] *Ibid.*, p. 430. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 22, 23 ; t. II, p. 307-311.

[4] Nous ajoutons ici quelques citations que Proclus fait de Plotin sur d'autres sujets et qui nous avaient échappé dans le premier volume :

Commentaire sur l'Alcibiade, t. II, p. 288 (éd. Cousin) : « La vertu naturelle n'a qu'une vue imparfaite et des mœurs également imparfaites, comme » le dit le divin Plotin. » (*Enn.* I, liv. III, § 6 ; t. I, p. 69.)

Ibid., p. 93 : « La pénétration d'esprit en se dégradant constitue la ruse,

P. 314 : « Par là, Platon établit que les âmes diffèrent entre elles par leur essence, et non pas seulement par leur acte, comme l'affirme le divin Plotin. » (*Enn.* IV, liv. III, § 8 ; t. II, p. 279, ligne 7.)

P. 323 : « L'âme vicieuse et l'âme vertueuse contiennent chacune une loi fatale et se portent où l'ordonne cette loi, comme le dit Plotin. » (*Enn.* IV, liv. III, § 12 ; p. 291.)

P. 187 : « Ceux qui ont expliqué ce point d'une manière plus philosophique disent, comme le fait Plotin, que l'âme tient le milieu entre l'intelligence qui est indivisible et la sensation qui est divisible dans les corps. » (*Enn.* IV, liv. III, § 19 ; p. 301.)

P. 93 : « Le philosophe Plotin admet deux Démiurges : l'un est dans le monde intelligible ; l'autre est le principe qui gouverne l'univers. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 10 ; p. 344.)

En outre, plusieurs auteurs ont fait des emprunts considérables à ces livres sans nommer cependant Plotin. Nous plaçons en première ligne Priscien le philosophe, qui, dans son *Commentaire du Traité de Théophraste sur la Sensation*, a résumé la théorie exposée par Plotin dans le livre V sur la lumière et sur le son (*Voy.* ci-après, p. 663-664). Nous mentionnerons également Damascius, qui, dans ses *Questions sur les Principes*, a développé plusieurs des théories psychologiques de notre auteur[1].

» comme le dit Plotin, etc. » (*Enn.* II, liv. III, § 11 ; t. I, p. 181. — Proclus reproduit cette citation dans son *Comm. sur le Timée*, p. 335.)

Comm. sur le Timée, p. 112 : « Sans la vertu, Dieu n'est qu'un mot, comme » le dit Plotin. » (*Enn.* II, liv. IX, § 15 ; t. I, p. 300.)

[1] Damascius nomme Plotin en citant un passage de l'*Ennéade* II, liv. II, § 1 : « Le mouvement circulaire imite le mouvement de l'intelligence, comme » le dit Plotin. » (*Questions sur les Principes*, p. 322, éd. Kopp.)

LIVRE SIXIEME.

DES SENS ET DE LA MÉMOIRE.

Ce livre est le quarante-unième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire (*De l'École d'Alexandrie*, p. 240-244).

RAPPROCHEMENT ENTRE PLOTIN ET BOECE.

Boëce, dont nous avons déjà cité ci-dessus (p. 525 et p. 549) le traité de la *Consolation de la Philosophie*, a, dans ce même ouvrage, résumé fidèlement la théorie que Plotin donne ici de la sensation et la réfutation qu'il fait de la doctrine professée sur ce point par les Stoïciens. Voici ce morceau, mêlé de vers et de prose, qui nous paraît très-remarquable :

[Vers.] « Ces anciens sages, trop peu connus, qu'a produits le Portique, croyaient que les objets extérieurs impriment dans notre âme des images sensibles, comme le style rapide trace des caractères sur des tablettes vides [1]. Mais, si l'âme n'agit point et ne produit rien par ses mouvements propres ; si, purement passive, elle se borne à recevoir les *empreintes* qui lui viennent des corps et à réfléchir les *images* des objets comme un simple miroir [2], comment possède-t-elle la faculté d'avoir l'*intuition de toutes choses* [3] ? Quelle est cette puissance [de la raison discursive] qui divise et considère isolément les conceptions, puis les combine, et, suivant tour à tour deux routes opposées, tantôt s'élève aux notions les plus hautes [aux pensées de l'intelligence], tantôt descend aux plus basses [aux images des sens], puis, se repliant sur elle-même, discerne le faux

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VI, § 1, 3 ; t. II, p. 425, 434. — [2] *Ibid.*, § 1, 2 ; p. 426, 427. — [3] *Ibid*, § 3, p. 430.

du vrai[1]? C'est là certainement une faculté bien plus puissante que celle qui se borne à recevoir, comme la matière, les impressions des objets extérieurs[2]. Cependant la *passion* éprouvée par le corps vivant précède [l'acte de la connaissance], éveille et excite les forces de l'âme[3]. Quand la lumière frappe les yeux ou que le son retentit à nos oreilles[4], alors, entrant en action, la puissance de l'âme rapproche les *formes* qu'elle possède en elle des impressions produites sur les organes par les objets extérieurs[5], et combine les images qui viennent des sens avec les conceptions qu'elle tire d'elle-même.

[Prose.] » Si, dans la perception, quoique les organes des sens soient affectés par les qualités des objets extérieurs, et que l'*acte* de l'âme soit précédé par la *passion* du corps, laquelle provoque l'entendement à entrer en action et réveille les *formes* qui dormaient inactives dans l'âme[6]; si dans la perception, dis-je, l'âme ne reçoit pas une *empreinte* par suite de la passion, mais juge en vertu de sa propre puissance la passion éprouvée par le corps[7], à combien plus forte raison les êtres absolument immatériels ne sont point dans leurs conceptions assujettis aux objets extérieurs, mais tirent tout des actes de leur intelligence! Aussi voyons-nous que les substances différentes ont des modes de connaissance également différents. Les animaux qui vivent dans la mer, aussi immobiles que les rochers auxquels ils sont attachés, ne possèdent que la sensation sans aucun autre moyen de connaitre. Les bêtes qui, par leurs mouvements, nous donnent lieu de croire qu'elles ont des désirs et des aversions joignent aux sens l'imagination. Enfin, la raison est le privilége de la nature humaine, comme l'intelligence est celui de la nature divine. Il en résulte que cette dernière faculté l'emporte sur les autres, parce qu'elle connait, non-seulement son objet propre, mais encore les objets des autres facultés. » (*Consolation de la Philosophie*, V, 4, 5.)

On trouve également les idées de Plotin sur ce sujet dans Jamblique, dans Simplicius et dans Priscien. *Voy.* ci-après p. 662-665.

[1] Cette définition de la raison discursive est tout à fait conforme à celle que Plotin donne de cette faculté. *Voy.* notre tome I, p. 326-327. — [2] C'est la passivité ou sensibilité extérieure. *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7; t. I, p. 43. — [3] *Ibid.*, § 7, p. 43. — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. VI, § 1, 2; t. II, p. 426-428. — [5] *Ibid.*, § 3, p. 429-430. — [6] *Ibid.*, § 3, p. 430. — [7] *Ibid.*, § 2, p. 427.

LIVRE SEPTIÈME.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Ce livre est le second dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor (*Select Works of Plotinus*, p. 221); mais cette traduction ne contient pas les morceaux que Creuzer a tirés d'Eusèbe, et que nous avons désignés par les lettres B et C.

§ I. TEXTE DE CE LIVRE.

Le texte de ce livre était incomplet dans la plupart des manuscrits, particulièrement dans celui dont Ficin s'est servi pour faire sa traduction, de sorte qu'on n'y trouve point deux parties du § 8 que nous avons désignées par les lettres B (p. 452-463), et C (p. 463-466).

Heureusement, Eusèbe, en citant intégralement dans sa *Préparation évangélique* (livre XV, chap. x et xxii) les paragraphes 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, nous a conservé les deux morceaux qui manquaient dans le manuscrit de Ficin, et Plotin lui-même, en rappelant au début du livre ii de l'*Ennéade* IV (p. 253) le livre *De l'Immortalité de l'âme* qu'il avait composé antérieurement, en a fort bien indiqué le plan, de sorte que nous sommes sûrs que les deux morceaux conservés par Eusèbe comblent la lacune et que nous savons en même temps dans quel ordre il faut les disposer.

Pour nous en convaincre, examinons d'abord le début du livre ii. Voici comment Plotin s'y exprime (§ 1, p. 253) :

« En recherchant quelle est l'essence de l'âme, nous avons montré qu'elle n'est pas un *corps*, ni, parmi les choses incorporelles, une *harmonie;* nous avons aussi écarté la dénomination d'*entéléchie*, parce qu'elle n'exprime pas une idée vraie, comme l'étymologie même l'indique, et qu'elle ne montre pas ce qu'est l'âme; enfin, nous avons dit que l'âme a une *nature intelligible* et est de *condition divine;* nous avons ainsi, ce semble, déterminé clairement quelle est l'essence de l'âme. Cependant, il faut aller plus loin en-

core. Nous avons précédemment distingué la nature sensible de la nature intelligible et placé l'âme dans le monde intelligible. Maintenant, admettant que l'âme fait partie du monde intelligible, cherchons par une autre voie ce qui convient à sa nature. »

En lisant avec attention cette phrase, qui n'a été comprise ni par Ficin ni par Creuzer, il est facile de reconnaître que Plotin résume d'abord un écrit qu'il a déjà composé, puis indique le sujet qu'il va traiter, comme le marque l'opposition des mots *précédemment*, *maintenant*. Or, le résumé que Plotin fait ici s'applique parfaitement au livre VII, tel qu'il est dans notre traduction[1] : car Plotin dit qu'il a démontré successivement que l'âme n'est pas un *corps* (§ 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, p. 436-459), ni une *harmonie* (§ 8, p. 460-463, ni une *entéléchie* (§ 8, C, p. 463-466), que c'est une *essence intelligible* et une *nature divine* (§ 9, 10, 11, 12, 13, 14). Il en résulte que nous connaissons, par les indications si précises de notre auteur lui-même, le *contenu* et le *plan* du livre VII.

Passons maintenant à l'examen des morceaux complémentaires qu'Eusèbe nous a conservés dans sa *Préparation évangélique*.

Le premier, que nous avons désigné dans le § 8 par la lettre B (p. 452-463), est extrait du chapitre XXII du livre XV d'Eusèbe, où il fait suite aux § 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 A de notre auteur[2]. Ce chapitre XXII porte pour titre dans Eusèbe : *Πρὸς τοὺς Στωϊκούς, ὅτι οὐ δύναται σωματικὴ εἶναι ψυχή, ἀπὸ τοῦ Περὶ ψυχῆς Πλωτίνου*[3] ; à la fin de sa citation, Eusèbe ajoute : *ταῦτα μὲν ἀπὸ τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὴν τῶν Στωϊκῶν περὶ ψυχῆς δόξαν, σωματικὴν αὐτὴν φασκόντων εἶναι*[4].

Quant au second morceau, qui est tiré du chapitre X du livre XV d'Eusèbe et que nous avons désigné par la lettre C (§ 8, p. 463-466), comme il ne se trouve dans aucun manuscrit de Plotin, les éditeurs ne

[1] Notre traduction est entièrement conforme au texte de M. Kirchhoff, qui le premier a compris et a suivi dans l'arrangement du livre VII les indications données par Plotin au début du livre II, ainsi qu'il le marque dans sa préface (t. I, p. VI) par ces mots : « Confer quæ ipse infra de libri nostri argumento » prodit Plotinus, p. 361, A. » — [2] Creuzer nous apprend que ce morceau se trouve aussi dans quelques manuscrits, mais il n'indique pas lesquels ; il se borne à dire (t. III, p. 253) : « *In Plotini Enneadum codicibus aliquot* hæc » integra leguntur. Ut ut est, nos ex Eusebio et libris nostris hæc ipsa loco » interponenda esse duximus. » — [3] Il y a dans ce titre omission du mot *ἀθανασίας*, ce qui tient probablement à ce qu'Eusèbe avait déjà au chapitre X cité le titre complet du livre de Plotin. — [4] On voit qu'Eusèbe a reconnu, comme nous l'avons fait nous-même, que Plotin s'est proposé pour but principal de réfuter la doctrine des Stoïciens sur l'âme.

sont point d'accord, ainsi qu'ils le sont pour le premier, sur la place qu'il faut lui assigner. M. Kirchhoff lui donne la même place que nous. M. Creuzer, dans l'édition d'Oxford et dans celle de Paris, le met à la fin du livre II de l'*Ennéade* IV, avec lequel il n'a cependant aucun rapport. L'unique raison qu'il allègue est le titre du chapitre X d'Eusèbe : Πλωτίνου, ἐκ τοῦ Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς δευτέρου, πρὸς Ἀριστοτέλην ἐντελέχειαν τὴν ψυχὴν φήσαντα εἶναι, que nous interprétons ainsi : *tiré de Plotin, livre second* [dans l'ordre chronologique], *De l'Immortalité de l'âme, contre Aristote qui enseigne que l'âme est une entéléchie.* M. Creuzer a interprété au contraire : *livre second du traité De l'Immortalité de l'âme;* or, comme le traité *De l'Immortalité de l'âme* ne forme qu'un livre, il s'est trouvé fort embarrassé. Il dit à ce sujet (t. III, p. 202) : « *Quum neque* » *extet secundus Plotini liber De Immortalitate animæ,* merito hæc » res mirationi fuit et Fr. Vigerio in Notis in Eusebium, p. 77, et » J. A. Fabricio in Annotationibus in Porphyrium *De Vita Plotini,* » p. 144, lit. u. » Voici maintenant comment il essaie de résoudre la difficulté : « Primum quæritur utrum re vera Eusebius scripserit » περὶ ἀθανασίας vel potius περὶ οὐσίας. Sed potuit etiam hunc librum » περὶ ἀθανασίας inscribere vel Eustochius vel Eusebius, quia omnes » hi libri hujus *Enneadis,* certe plurimi, et ipse secundus, ad quæs- » tionem *De Immortalitate animæ* pertinent. » C'est en se fondant sur ces raisons que M. Creuzer a placé le morceau sur l'*entéléchie* à la fin du livre II de l'*Ennéade* IV.

M. Creuzer nous paraît s'être ici trompé sur tous les points :

1° Le livre *De l'Immortalité de l'âme* est le *second* dans l'ordre chronologique. Or Eustochius, le premier éditeur de Plotin, a dû ranger les livres de ce philosophe dans l'ordre chronologique, comme M. Kirchhoff l'a fait dans son édition, puisque c'est Porphyre seul qui a établi la division par *Ennéades,* comme il le dit lui-même (t. I, p. 28). Donc, pour expliquer l'expression de *livre second,* il suffit de supposer qu'Eusèbe s'est servi de l'édition d'Eustochius.

2° Par le *fond* et par la *forme,* le morceau sur l'*entéléchie* répond parfaitement aux indications données par Plotin dans le résumé que nous avons cité plus haut. Il doit donc prendre place immédiatement après le morceau sur l'*harmonie,* auquel il se lie parfaitement.

3° Notre morceau se lie également bien au § 9 qui le suit. En effet, les dernières lignes renferment un résumé des § 1-8 : « Quelle » est donc la nature de l'âme si elle n'est ni un *corps,* ni la *ma-* » *nière d'être d'un corps,* πάθος σώματος [expression qui rappelle » celle de πάθημα σώματος, employée au sujet de l'*harmonie*] ? » Ensuite, on y trouve l'indication de la doctrine que Plotin développe

immédiatement après dans le § 9 : « Évidemment l'âme appartient » au genre de l'*essence* que nous appelons l'*essence véritable*, etc. »

4° La place que nous assignons au morceau C, explique parfaitement une phrase mutilée dont M. Creuzer n'a pu se rendre compte. Dans les manuscrits qui ne contiennent pas les deux morceaux B, C, on lit, à l'endroit où commence la lacune : πῶς δ'ἂν καὶ σώματος ὄντος τῆς ψυχῆς, ἀρεταὶ αὐτῆς, σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη; σωζομένον καθ' ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ. Les mots σωζομένον καθ' ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ ne se lient pas à ce qui précède. Ficin, dans le manuscrit dont il s'est servi, a changé σωζομένον en σωζομένης [ψυχῆς] pour tâcher d'arriver à un sens. M. Creuzer propose de placer ces mots à la fin du § 14, où le sens ne les réclame point. Ces mots ne sont autre chose que la fin du morceau C sur l'*entéléchie*, tel qu'il est cité par Eusèbe. Un scoliaste aura écrit : *à retrancher depuis* σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη *jusqu'à* καθ' ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ. Otez les mots *à retrancher depuis.... jusqu'à*, et vous avez cette phrase tronquée, qui n'a point de sens.

5° Ce qui prouve la justesse de notre hypothèse, c'est que, ainsi que nous l'apprend M. Creuzer (t. III, p. 253), dans un des manuscrits de la Bibliothèque de Saint-Marc, à Venise (cod. Marc. A), il y a en marge une note d'un scoliaste, qui dit positivement qu'il y a une lacune depuis σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη jusqu'à οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία. Il ajoute : οἱ δὲ [στίχοι] ἀπὸ τοῦ ἐκεῖσε ἀρχόμενοι εἰσὶν ἐπείσακτοι μέχρι τοῦ· ὅτι μή εἰσιν ἀπολωλυῖαι, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτοῖς Πλωτῖνου περιέχοντες, ὥς μοι δοκεῖ, ἀλλά τινος ἄλλου· διὸ οὐδὲ χρήσιμοι. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ φράσις δείκνυται εἶναι τοῦ σόφου ἀνδρὸς Πλωτίνου· ἄλλωστε καὶ τὸ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη... ἀνδρεία τε καὶ αἱ ἄλλαι, ἑπομένου τοῦ λόγου· τὸ δὲ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη σωζόμενον καθ' ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ, οὐκ ἁρμοζει καλῶς. « Les lignes qui vont depuis là [c'est-à-dire » depuis : οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία] jusqu'à : μή εἰσιν ἀπολωλυῖαι » [lesquelles terminent le livre VII], sont interpolées et ne contien- » nent rien de Plotin, à ce que je crois, mais sont d'un autre auteur ; » par conséquent, elles sont inutiles. En effet, le style ne paraît pas » être du savant Plotin ; surtout, dans la phrase σωφροσύνη καὶ » δικαιοσύνη..... ἀνδρεία τε καὶ ἄλλαι, les mots σωφροσύνη καὶ δικαιο- » σύνη ne se lient pas bien à ce qui suit : σωζόμενον καθ' ὅσον ἂν » αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ. »

Ainsi, le scoliaste ne propose pas moins que de retrancher toute la fin du livre, savoir les § 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, et cela pour deux raisons : 1° le style ne lui paraît pas digne de Plotin ; 2° il y a une phrase incohérente qui lui fait soupçonner une interpolation. Nous avons expliqué la phrase incohérente ; quant au style, comme

nous pouvons en juger nous-même, l'opinion du scoliaste a peu d'importance : or, il nous paraît impossible de ne pas reconnaître dans tout ce morceau le style comme la pensée de Plotin ; on y retrouve même, ainsi que nous l'avons indiqué dans les notes, des idées déjà développées dans le livre *Du Beau*, qui avait été écrit avant le livre VII. Seulement, les réflexions du scoliaste sont intéressantes en ce qu'elles montrent comment un scoliaste se croyait permis de mutiler un ouvrage pour des motifs frivoles : c'est là l'origine probable de la lacune qu'Eusèbe nous a permis de combler en rétablissant la suite des idées conformément aux indications de Plotin.

§ II. SOURCES AUXQUELLES PLOTIN A PUISÉ.

Comme nous l'avons indiqué dans les notes qui sont placées au bas du texte, Plotin, pour composer ce livre, a puisé dans les auteurs suivants :

Platon : *Phédon, Phèdre, Banquet, Timée* (*Voy.* ci-dessus, p. 460, 466, 467, 472, 474, 475) ;

Aristote : *De l'Ame ; Métaphysique* (*Voy.* ci-dessus, p. 446, 451, 452; 459, 460, 464, 465, 475) ;

Alexandre d'Aphrodisie : *De la Mixtion* (*Voy.* ci-dessus, p. 456) ;

Ammonius Saccas (p. 439, 451, 463). *Voy.* les Fragments de cet auteur qui se trouvent dans le tome I, p. XCIV.

§ III. POLÉMIQUE DE PLOTIN CONTRE LE MATÉRIALISME.

La réfutation que Plotin fait du matérialisme est ce que les anciens nous ont laissé de plus remarquable et de plus complet sur cette matière. Les philosophes ioniens et les atomistes sont combattus brièvement (p. 436-440). Notre auteur concentre les efforts de sa polémique sur les Péripatéticiens (p. 460-465) et sur les Stoïciens (p. 441-459), mais principalement sur ces derniers. Cette argumentation se lie à celle qui démontre l'impassibilité de l'âme dans le livre VI de l'*Ennéade* III (p. 123-135) et dans le livre VI de l'*Ennéade* IV (p. 425-434).

§ IV. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET LONGIN, PORPHYRE, PROCLUS.

Longin, contemporain de Plotin, a traité le même sujet dans un fragment que l'on trouvera cité ci-après, p. 623.

Porphyre, dans son traité *De l'Ame*, a reproduit la polémique de Plotin contre les Péripatéticiens et les Stoïciens. *Voy.* ci-après, p. 622.

Proclus, dans divers passages de ses écrits, développe quelques-unes des idées qu'on trouve dans ce livre de Plotin (*Voy.* ci-dessus, p. 468, 469, 470).

§ V. RAPPROCHEMENTS ENTRE PLOTIN ET SAINT AUGUSTIN.

Plusieurs Pères de l'Église, tels que saint Athanase d'Alexandrie (*Discours contre les Gentils*, I, p. 35-36), saint Grégoire de Nysse (*De l'Ame et de la Résurrection*, p. 184, éd. de Paris, 1638), saint Basile (*Règles monastiques*, p. 670, 676, éd. de Paris, 1618), Némésius (que nous avons cité dans les notes, p. 455, 457), paraissent s'être inspirés de Plotin. Mais celui qui lui a fait les emprunts les plus faciles à reconnaître et les plus importants est sans contredit saint Augustin.

Le traité que ce Père a composé *Sur l'Immortalité de l'âme* est tiré presque entièrement de notre auteur (*Voy.* ci-dessus, p. 440, 462, 463, 467, 469, 472). Il a encore employé des arguments empruntés à Plotin dans son traité *De la Quantité de l'âme* (*Voy.* ci-dessus, p. 443, 447, 455) dont nous avons déjà parlé ci-dessus (p. 544), dans sa Lettre CLXVI *Sur l'Origine de l'âme humaine* (*Voy.* ci-dessus, p. 444, 450), ainsi que dans ses traités *Sur l'âme et son origine* (*Voy.* ci-dessus, p. 451, 458) et *Sur la Trinité* (*Voy.* ci-dessus, p. 452).

Le P. Thomassin cite également avec éloge ce livre de Plotin dans ses *Dogmata theologica*. Nous avons indiqué ces citations dans les notes, p. 444, 445, 470, 471.

§ VI. AUTEURS QUI ONT MENTIONNÉ CE LIVRE.

Ce livre est mentionné par Olympiodore (Cod. I, p. 63, 185; Cod. III, p. 38. 40).

Il l'est aussi par Jean Philopon (*De l'Éternité du monde*, VII, 4) :

« Il est donc de toute nécessité que l'essence de l'âme, dont procèdent de pareils actes [intellectuels] soit séparable et indépendante de tout corps, comme l'ont pensé Platon et les philosophes les plus illustres. C'est en effet sur ce principe que Plotin a basé sa démonstration de l'immortalité de l'âme, en prouvant que l'âme, ayant des actes [intellectuels] séparés du corps, doit avoir également une essence qui soit séparée du corps et, par conséquent, immortelle. »

LIVRE HUITIEME.

DESCENTE DE L'AME DANS LE CORPS.

Ce livre est le sixième dans l'ordre chronologique.

M. Barthélemy Saint-Hilaire a traduit en français les § 1 et 8 (*De l'École d'Alexandrie*, p. 245-249).

Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu* (X, 30; t. II, p. 250 de la trad. de M. Saisset), indique une différence remarquable entre l'opinion de Plotin et celle de Porphyre sur la descente de l'âme dans le corps:

« Porphyre dit que Dieu a mis l'âme dans le monde pour que, voyant les maux dont la matière est le principe, elle retournât au Père[1] et fût affranchie à jamais d'une semblable contagion[2]. Encore qu'il y ait quelque chose à reprendre dans cette opinion (car l'âme a été mise dans le corps pour faire le bien, et elle ne connaîtrait point le mal, si elle ne le faisait pas), Porphyre a néanmoins amendé sur un point considérable la doctrine des autres Platoniciens, quand il a reconnu que l'âme purifiée de tout mal et réunie au Père serait éternellement à l'abri des maux d'ici-bas... D'où il faut conclure que cette doctrine de quelques Platoniciens sur la révolution nécessaire qui emporte les âmes hors du monde et qui les y ramène est une erreur. »

Le passage de Plotin qui se rapporte à la réminiscence (p. 486) est cité par Théodore Métochita, § πη', p. 576, éd. Kiessling.

LIVRE NEUVIÈME.

TOUTES LES AMES NE FORMENT-ELLES QU'UNE SEULE AME?

Ce livre est le huitième dans l'ordre chronologique.

L'étendue des notes que nous avons jointes au texte nous dispense d'ajouter ici de nouveaux Éclaircissements.

[1] C'est la doctrine de Plotin. *Voy.* ci-dessus, p. 488. — [2] C'est le point sur lequel Porphyre s'écarte de Plotin. *Voy.* ci-dessus p. 492, note 1.

FRAGMENTS

DE

PSYCHOLOGIE NÉOPLATONICIENNE

TRADUITS POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

PAR Eug. LÉVÊQUE.

Digitized by Google

AVERTISSEMENT.

Dans la *Vie de Plotin* (§ 14), Porphyre caractérise en ces termes l'œuvre son maître :

« Les doctrines des Stoïciens et celles des Péripatéticiens sont secrètement » mélangées dans ses écrits [avec celles des Platoniciens]. La *Métaphysique* » d'Aristote y est condensée tout entière... On lisait dans ses conférences les » Commentaires de Sévérus, de Cronius, de Numénius, de Gaius et d'Atticus » [philosophes platoniciens]; on lisait aussi les ouvrages des Péripatéticiens, » ceux d'Aspasius, d'Alexandre d'Aphrodisie, d'Adraste et les autres qui se » rencontraient. Cependant aucun d'eux ne fixait exclusivement son choix. Il » montrait dans la spéculation un génie original et indépendant. Il portait » dans ses recherches l'esprit d'Ammonius [1]. »

Ces lignes nous font connaître à quelles sources Plotin puisa en composant les *Ennéades*, et comment, inspiré par l'esprit de son maître Ammonius Saccas, il entreprit, en se plaçant à un point de vue nouveau et plus élevé, de ramener à l'unité et de fondre ensemble dans une vaste synthèse les doctrines diverses de Platon, d'Aristote et des Stoïciens, dont les divergences, devenues dans les écoles le sujet de discussions aussi stériles que subtiles, avaient rendu la philosophie un objet de mépris. Mais ce que Porphyre dit ici du maître peut s'appliquer également aux disciples. Après que celui qu'on appelait le *grand Plotin* eut, en homme de génie, établi l'harmonie entre les dogmes de Platon et d'Aristote dans ce qu'ils ont d'essentiel et de fondamental [2], ses successeurs s'appliquèrent à compléter et à réaliser dans tous ses détails cette œuvre de conciliation, qui constitua la tradition constante du Néoplatonisme depuis Porphyre [3] et Jamblique [4] jusqu'aux derniers représentants de l'École, Simplicius [5] et Priscien de Lydie. Telle est la pensée commune qui sert de lien aux *Fragments* dont nous donnons la traduction, et dont les plus importants sont ceux de Jamblique.

[1] *Voy.* les Fragments d'Ammonius Saccas et le témoignage d'Hiéroclès sur l'enseignement de ce philosophe, t. I, p. xciv. — [2] Saint Augustin approuve cette conciliation en ces termes : « Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet, » et mores quibus consulitur animæ, quia *non defuerunt acutissimi et solertissimi* » *viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi con-* » *cinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur*, multis quidem » seculis multisque contentionibus, sed tamen *eliquata est*, ut opinor, *una veris-* » *simæ philosophiæ disciplina.* » (*Contra Academicos*, III, 19.) — [3] Porphyre avait composé un Traité pour prouver que la doctrine d'Aristote est au fond identique à celle de Platon. — [4] *Voy.* ci-après p. 668, § xxii. — [5] « Il faut, sur » tous les points où Aristote contredit Platon, ne pas s'en tenir à la lettre, ni » croire à un dissentiment réel entre ces deux philosophes, mais, allant au » fond de la pensée, montrer sur la plupart des points comment ils s'accordent et » se concilient. » (Simplicius, *Comm. sur les Catégories d'Aristote.*)

Digitized by Google

Jamblique. Les Fragmenis de ce philosophe que nous rassembions ici forment trois écrits étroitement liés entre eux, le *Traité de l'Ame*, le *Commentaire du Traité d'Aristote sur l'Ame*, et la *Lettre à Macédonius sur le Destin*.

Traité de l'Ame. — Cet écrit a été conservé presque intégralement par Stobée dans le chapitre LII de ses *Eclogæ physicæ*. Seule, la partie qui traite des Facultés de l'âme (§ IV-VII) a été mutilée, soit parce que Stobée en a détaché certains passages qu'il a placés ailleurs [1], soit parce qu'il en a retranché quelques-uns pour ne pas faire double emploi avec les extraits de Porphyre et d'autres auteurs. Tel qu'il est, ce traité de Jamblique n'en est pas moins ce qui nous reste de plus précieux de ce philosophe. Le style a sans doute la sécheresse d'un manuel, et la concision y dégénère souvent en obscurité [2]. Mais l'aridité de la forme est rachetée par l'intérêt des théories qu'expose l'auteur, en se plaçant, selon son habitude, au point de vue métaphysique [3]; par la clarté et la précision du plan, où toutes les questions de la Psychologie sont passées en revue dans un ordre méthodique; par la justesse des divisions, qui embrassent d'une manière complète et sans aucune confusion toutes les opinions des diverses sectes; enfin, par l'intérêt des documents que ce résumé fournit à l'histoire de la philosophie et qui forment un tableau fidèle de la doctrine néoplatonicienne.

Pour traduire cet ouvrage, nous avons suivi le texte donné par Heeren, sauf quelques légères corrections. Quant aux notes que nous avons jointes à notre traduction afin d'expliquer les passages les plus obscurs, comme le travail d'Heeren était tout à fait insuffisant [4], nous l'avons refait en puisant tout aux sources mêmes. Dans ce but, nous avons consulté d'abord les autres écrits de Jamblique (*Exhortation à la philosophie*, *Vie de Pythagore*, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, *Fragments divers* [5]), puis les auteurs qui l'ont cité, Proclus, Priscien de Lydie, Simplicius, Damascius, Énée de Gaza, Jean Philopon, Michel Psellus [6]. Nous avons pu ainsi déterminer avec certitude le

[1] C'est ainsi que Stobée a transporté au chapitre LI de ses *Eclogæ physicæ* le § VII relatif à l'Intelligence, et au chapitre XXV de son *Florilegium* le § VI relatif à la Mémoire. — [2] Ces défauts ne sont pas particuliers à ce traité de Jamblique. Ils se rencontrent dans tous les écrits de ce philosophe, comme l'avoue Eunape, son biographe : « Ses écrits, dit-il, ne sont pas pleins de grâce et d'agrément, » comme ceux de Porphyre; ils n'en ont pas la lucidité ni la pureté, sans être » pourtant obscurs ni incorrects; mais, comme Platon le dit de Xénocrate, Jam- » blique n'avait pas sacrifié aux Muses; aussi, loin d'attirer et d'attacher le lec- » teur, il le fatigue et le repousse. » *Voy.* aussi Damascius, *Vie d'Isidore*, § 34. — [3] Jamblique a été surnommé *le divin*, à cause de l'habitude qu'il avait de se placer toujours au point de vue métaphysique, quelle que fût la question qu'il traitât, comme l'attestent Simplicius (*Comm. sur les Catégories*, préf.) et Damascius (*Des Principes*, p. 352, éd. Kopp). — [4] Nous avons signalé dans nos notes quelques-unes des erreurs d'Heeren. — [5] *Voy.* p. 627-631, 637, 640, 646, 653. Nous ne comprenons pas dans cette énumération le *Traité des Mystères des Égyptiens*, parce qu'il ne paraît pas appartenir à Jamblique. Nous le citons d'ailleurs p. 634, 640, 649. — [6] *Voy.* l'Index, p. 688. L'ouvrage de Michel Psellus que nous citons a pour titre : *Questions sur toute espèce de sujets (De Omnifaria doctrina)*. Il a été publié par Fabricius dans sa *Bibliothèque grecque* (t. V, éd. originale). Les

sens de plusieurs passages qui ont de l'importance pour l'histoire de la philosophie, mais dont on n'avait donné jusqu'ici qu'une interprétation arbitraire[1].

Quant aux sources auxquelles Jamblique a puisé, nous pouvons indiquer l'*Alcibiade*, le *Philèbe* et le *Timée* de Platon, le *Traité de l'Ame* d'Aristote (ouvrages sur lesquels Jamblique avait composé des Commentaires), les *Ennéades* de Plotin, le *Traité des Facultés de l'âme* de Porphyre (écrit auquel notre auteur nous paraît avoir beaucoup emprunté dans les paragraphes v-ix, qui traitent des facultés et des opérations de l'âme).

Commentaire du Traité d'Aristote sur l'Ame. — Dans le *Traité de l'Ame*, p. 631, après avoir exposé sa propre doctrine sur la nature de l'âme, Jamblique s'exprime en ces termes : « Pythagore, Platon, Aristote, tous les anciens qui se » sont acquis du renom par leur sagesse sont réellement pour cette doctrine, si » l'on approfondit leurs opinions d'une manière scientifique. Pour nous, nous » essaierons de composer sur ces opinions un Traité qui fasse connaître la » vérité. »

En cherchant à déterminer à quel écrit Jamblique faisait allusion dans ce passage, nous avons été conduit à reconnaître qu'il s'agissait de son *Commentaire du Traité d'Aristote sur l'Ame*, que Simplicius a pris pour base de son propre travail, comme il l'annonce lui-même dans sa préface : « Quoique Platon nous ait laissé sur l'âme plusieurs théories véritablement divines, théories d'ailleurs suffisamment éclaircies et expliquées par ses interprètes, c'est » Aristote cependant qui a le premier traité de l'âme d'une manière complète, » comme le pense Jamblique, cet esprit si judicieux; mais il y a de grandes » divergences entre les Commentateurs d'Aristote, divergences qui ne portent » pas seulement sur le sens de ses paroles, mais qui vont au fond même de » sa pensée... Je m'efforcerai d'éclaircir tous les points obscurs à l'aide des » principes les plus certains et des passages les plus précis d'Aristote, m'attachant partout à la vérité autant que je le pourrai, et suivant l'interprétation exposée par Jamblique même dans son *Commentaire sur le Traité de* » *l'Ame*[2]. »

Guidé par cette indication de Simplicius, nous avons recueilli dans son ouvrage, ainsi que dans les Commentaires de Priscien et de Jean Philopon, un certain nombre de Fragments de Jamblique qui n'ont point été cités par les historiens de la philosophie et qui nous paraissent offrir un grand intérêt, parce qu'ils éclaircissent plusieurs points qui étaient demeurés obscurs jusqu'ici. On peut en effet en tirer les conséquences suivantes :

Scholies qu'Heeren a données comme une découverte à la suite des *Eclogæ* de Stobée sont extraites textuellement de ce traité de Michel Psellus, lequel n'est lui-même qu'une compilation de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Porphyre, de Jamblique et de Proclus.

[1] Ritter, par exemple, dans son *Histoire de la Philosophie*, interprète d'une manière arbitraire les deux phrases dans lesquelles Jamblique cite Héraclite. On ne peut en trouver le vrai sens qu'en se reportant, comme nous l'avons fait, aux passages de Plotin d'où elles sont tirées, et à ceux d'Énée de Gaza qui en forment le commentaire. — [2] Simplicius a résumé la doctrine de Jamblique sur ce point dans un morceau dont nous donnons ci-après la traduction, p. 631, note 6.

1° Le livre I de l'*Ennéade* I de Plotin (*Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme?*) et le livre VI de l'*Ennéade* IV (*Des Sens et de la Mémoire*) ont servi de point de départ aux Néoplatoniciens qui ont commenté le *Traité de l'Ame* d'Aristote, comme les trois livres *Des Genres de l'être* ont également servi de point de départ aux Néoplatoniciens qui ont commenté les *Catégories* [1] (*Voy.* Simplicius, *Comm. sur les Catégories*, préf.);

2° Jamblique a fidèlement suivi la doctrine de Plotin; seulement, il n'admet pas avec lui que l'intelligence humaine pense toujours (*Voy.* p. 630, note 6);

3° Le Commentaire de Jamblique a servi de guide à Plutarque d'Athènes, à Simplicius et à Priscien de Lydie (*Voy.* ci-après, p. 662-669);

4° A Plutarque d'Athènes se rattache Ammonius, fils d'Hermias, dont le travail a servi de base à celui de Jean Philopon. Ce dernier a été lui-même copié littéralement par Michel Psellus dans un petit écrit intitulé *Opinions sur l'Ame* (publié avec *Origenis Philocalia*, etc., Paris, 1618).

Lettre à Macédonius sur le Destin. — Jamblique expose dans cette Lettre sa théorie de la liberté humaine. C'est le complément naturel des deux écrits précédents.

Porphyre. Les fragments de cet auteur que nous traduisons ici (*Traité sur le précepte Connais-toi toi-même, Traité de l'Ame*) ont moins d'importance que ses *Principes de la théorie des intelligibles* et son *Traité des Facultés de l'âme*, que nous avons donnés dans le tome I et auxquels nous renvoyons souvent. Ils offrent cependant beaucoup d'intérêt pour l'éclaircissement des doctrines de Platon [2] et de Plotin, et ils nous ont paru particulièrement propres à servir d'introduction au *Traité de l'Ame* de Jamblique.

Énée de Gaza. Le *Théophraste* de cet auteur, dont nous donnons une analyse et des extraits, est un dialogue destiné à réfuter trois théories de la philosophie néoplatonicienne qui sont contraires à la doctrine chrétienne, savoir, la préexistence des âmes, la métempsycose et l'éternité du monde. L'ouvrage est écrit avec beaucoup d'esprit et d'élégance. Le fond en est d'ailleurs tiré des *Ennéades* de Plotin et du *Traité sur l'Ame et la Résurrection* de saint Grégoire de Nysse.

Cet ouvrage d'Énée de Gaza paraît avoir servi de modèle à ceux que Jean Philopon, Zacharie le Scholastique, Nicéphore Chumnus ou Nathanaël, ont composés sur le même sujet. Il a été cité longuement par le P. Baltus dans sa *Défense des saints Pères accusés de Platonisme* [3].

[1] Ces Néoplatoniciens sont Porphyre, Jamblique, Dexippe, Simplicius, Ammonius, fils d'Hermias. — [2] Ils expliquent plusieurs passages de l'*Alcibiade*, du *Philèbe* et du *Phédon* de Platon. *Voy.* ci-après p. 615, note 6; p. 617, notes 1, 2, 3; p. 618, note 1; p. 619, note 3; p. 620, note 1. — [3] On peut consulter encore sur le même sujet les deux ouvrages suivants : *La Vie future*, par M. Henri Martin; *L'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, par M. G. Brecher, traduit de l'allemand par M. Isidore Cahen.

TRAITÉ SUR LE PRÉCEPTE

CONNAIS-TOI TOI-MÊME

PAR

PORPHYRE

ADRESSÉ A JAMBLIQUE[1].

---

1. [Livre I.] Quel est le sens, quel est l'auteur du précepte sacré qui est inscrit sur le temple d'Apollon, et qui dit à celui qui vient implorer le Dieu : *Connais-toi toi-même?* Il signifie, ce semble, que l'homme qui s'ignore lui-même ne saurait rendre au Dieu des hommages convenables ni en obtenir ce qu'il implore. Soit que ce précepte, si utile pour l'homme dans toutes les circonstances de la vie, ait pour auteur Phémonoé[2], qui passe pour avoir transmis la première aux hommes les oracles d'Apollon, ou Phanothéa, fille de Delphus; soit que Bias[3], ou Thalès, ou Chilon[4] l'ait inscrit sur le temple, par suite d'une inspiration divine; soit que Chilon, comme le prétend Cléarque[5], ayant demandé à Apollon ce qu'il était le plus utile aux hommes d'apprendre, en ait reçu pour réponse *Connais-toi toi-même;* soit que ce précepte ait été inscrit sur le temple avant l'époque de Chilon, comme le dit Aristote dans ses livres sur la philosophie; dans tous les cas, Jamblique[6], quelle que soit l'opinion qu'on ait sur l'origine de ce précepte, il faut admettre que,

[1] Ces trois fragments sont extraits du *Florilegium* de Stobée, tit. xxi, § 26, 27, 28, éd. Gaisford. — [2] *Voy.* Diogène Laërce, I, § 40. — [3] *Voy.* Stobée, *Florilegium*, tit. xxi, § 11. — [4] *Ibid.*, § 13. — [5] *Ibid.*, § 12. — [6] Jamblique, à qui est adressé ce traité, avait composé un *Commentaire sur l'Alcibiade de Platon*, dans lequel il paraît avoir beaucoup emprunté à Porphyre, et, comme Proclus s'est lui-même, de son propre aveu, inspiré du travail de Jamblique, il en résulte qu'il a dû reproduire souvent les idées de Porphyre, quoiqu'il ne le nomme pas. *Voy.* l'analyse que Proclus a donnée du travail de Jamblique dans son *Commentaire sur l'Alcibiade de Platon*, t. II, p. 34, éd. de M. Cousin.

Digitized by Google

puisqu'il est inscrit sur le temple de Delphes, il a été ou dit ou inspiré par le Dieu. Il nous reste donc à examiner ce qu'il signifie, et ce qu'au nom d'Apollon il nous prescrit de faire avant de nous purifier par l'eau lustrale.

II. [Livre I.] Peut-être le précepte *Connais-toi toi-même* équivaut-il à *Sois tempérant* (σωφρόνει)[1], c'est-à-dire, *Conserve la sagesse* (σῶζε τὴν φρόνησιν) : car la *tempérance* (σωφροσύνη) est une espèce de *conservation de la sagesse* (σωφροσύνη). En ce cas, Apollon parlerait de la *sagesse* (τὸ φρονεῖν) et de la *cause de la sagesse* en nous prescrivant de *nous conserver nous-mêmes*. Si telle est la pensée du Dieu, il nous faut connaître quelle est notre essence.—D'autres philosophes, qui admettent que l'homme est un petit monde, disent que le précepte d'Apollon commande sans doute de se connaître soi-même, mais que, l'homme étant un petit monde, la prescription de se connaître soi-même équivaut à celle de se livrer à l'étude de la philosophie. Si donc nous voulons nous livrer à l'étude de la philosophie sans nous égarer, appliquons-nous à nous connaître nous-mêmes, et nous arriverons à la droite philosophie en nous élevant de la conception de nous-mêmes à la contemplation de l'univers[2]. — Sans doute on a raison de dire que nous concluons de ce qui est en nous à tout ce qui est hors de nous, et qu'après nous être cherchés et nous être trouvés nous-mêmes, nous passons facilement à la contemplation de l'univers[3]; peut-être cependant Apollon nous ordonne-t-il de nous étudier nous-mêmes moins pour arriver à posséder la philosophie que pour atteindre un but plus relevé, en vue duquel nous étudions la philosophie elle-même. En effet, si nous nous appliquons à la philosophie, c'est parce que nous avons de l'inclination pour la sagesse et que nous aimons la spéculation. Or, le zèle que nous mettons à accomplir le précepte *Connais-toi toi-même* nous conduit au véritable bonheur, qui a pour conditions l'amour de la sagesse, la contemplation du Bien, laquelle est le fruit de la sagesse, et la connaissance des êtres véritables[4]. Dans ce cas, le Dieu nous ordonne de

[1] *Voy.* Platon, *Charmide.* — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. I, § 1. — [3] « L'âme » est l'image de ce qui est au-dessus d'elle et le modèle de ce qui est au-des- » sous d'elle. Donc, en se connaissant elle-même et en s'analysant, elle connaît » toutes choses sans sortir de sa nature propre. » Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 231. Bossuet dit aussi : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à » se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la » connaissance de Dieu. » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, préambule.) — [4] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § I, t. I, p. LI; et Plotin, *Enn.* I, liv. IV, § 3.

nous connaître nous-mêmes, non pour nous livrer à l'étude de la philosophie, mais pour arriver au bonheur par l'acquisition de la sagesse. En effet, trouver notre essence réelle, la connaître véritablement, c'est acquérir la sagesse ; or, le propre de la sagesse est d'avoir la science véritable de l'essence réelle des choses, et la possession de la sagesse conduit au véritable bonheur[1].

III. [Livre IV.] Comme en descendant ici-bas nous revêtons l'*homme extérieur*, et que nous tombons dans l'erreur de croire que ce qu'on voit de nous est nous-mêmes, le précepte *Connais-toi toi-même* est fort propre à nous faire connaître quelles facultés constituent notre essence. Platon, en mentionnant dans le *Philèbe* le précepte *Connais-toi toi-même*, distingue trois espèces d'ignorance à cet égard[2]. L'ignorance de soi-même est donc un mal sous tous les rapports, soit qu'ignorant la grandeur et la dignité de l'*homme intérieur*[3] on rabaisse ce divin principe, soit qu'ignorant la bassesse naturelle de l'*homme extérieur* on ait le tort de s'en glorifier. C'est qu'alors on ne sait pas que la nature se joue de toute chose mortelle,

> Comme, sur les bords de la mer, un enfant
> Qui a, de ses mains délicates, élevé des édifices de sable
> Les pousse ensuite du pied et les confond en se jouant[4].

[1] Proclus interprète dans le même sens le précepte *Connais-toi toi-même :* « La doctrine exposée dans les dialogues de Platon et la philosophie en » général nous paraissent avoir pour principe fondamental la connaissance » de notre nature. En la prenant sagement pour base de nos spéculations, » nous saurons avec exactitude quel est le bien qui nous convient et quel est » son contraire : car la perfection des êtres diffère selon leur essence et leur » rang... Le précepte *Connais-toi toi-même* inscrit sur le fronton du temple » de Delphes indiquait, je crois, la manière de s'élever à Dieu et le moyen le » plus sûr de se purifier. Il disait aux esprits capables de le comprendre que » celui qui se connaît lui-même peut, en débutant ainsi par le vrai principe, » s'unir au Dieu qui nous révèle toute vérité et nous guide dans la vie pu- » rificative; tandis que celui qui s'ignore lui-même, étant un profane, un » homme non initié aux mystères, ne saurait participer aux bienfaits d'Apol- » lon. La *connaissance de soi-même* est donc le principe de la philosophie et » de la doctrine de Platon » (*Comm. sur l'Alcib.*, t. II, p. 2, 13). — [2] Platon, *Philèbe*, t. II, p. 410 de la trad. de M. Cousin. Porphyre avait composé sur ce dialogue un *Commentaire* qui est cité par Olympiodore (*Scholies sur le Philèbe*, p. 239, 262, dans le *Platonis Philebus* de Stalbaum, Leipsick, 1821), et par Simplicius (*Comm. sur la Physique d'Aristote*, III, 104). — [3] Cette expression est empruntée au *Philèbe* de Platon, t. II, p. 408 de la trad. de M. Cousin. — [4] Homère, *Iliade*, XV, vers 365-367.

Ainsi, quiconque, par ignorance de soi-même, exalte son extérieur glorifie plus qu'elle ne le veut la nature qui l'a formé : car il admire comme des chefs-d'œuvre des choses que la nature fait en se jouant, tandis que celle-ci paraît estimer chacune de ces choses à sa véritable valeur et ne partage pas l'erreur de ceux qui exaltent ses dons outre mesure. Le précepte *Connais-toi toi-même* s'applique donc à l'appréciation de toutes nos facultés, puisqu'il nous commande de connaître la mesure de chaque chose. Ce précepte semble signifier qu'il faut connaître notre âme et notre intelligence, parce qu'elles constituent notre essence. Enfin, nous connaître parfaitement nous-mêmes, c'est tout à la fois nous connaître nous-mêmes [c'est-à-dire notre âme], connaître ce qui est nôtre [c'est-à-dire notre corps] et ce qui se rapporte à ce qui est nôtre.

Platon a raison de nous recommander dans le *Philèbe* de nous séparer de tout ce qui nous entoure et nous est étranger, afin de nous connaître nous-mêmes à fond, de savoir ce qu'est l'*homme immortel* et ce qu'est l'*homme extérieur*, image du premier, et ce qui appartient à chacun d'eux. A l'*homme intérieur* appartient l'intelligence parfaite ; elle constitue l'homme même, dont chacun de nous est l'image. A l'*homme extérieur* appartient le corps avec les biens qui le concernent. Il faut savoir quelles sont les facultés propres à chacun de ces deux hommes et quels soins il convient d'accorder à chacun d'eux, pour ne pas préférer la partie mortelle et terrestre à la partie immortelle, et devenir ainsi un objet de pitié et de risée dans la tragédie et la comédie de cette vie insensée[1], enfin pour ne pas prêter à la partie immortelle la bassesse de la partie mortelle et devenir misérables et injustes par ignorance de ce que nous devons à chacune de ces deux parties[2].

[1] Expression de Platon, *Philèbe*, t. II, p. 408 de la trad. de M. Cousin. Olympiodore dit à ce sujet : « Bacchus préside à la génération, à la vie et à la » mort, et de là à la tragédie et à la comédie, l'une qui représente la vie et le » côté plaisant des choses, l'autre qui peint le malheur et la mort. » (*Comm. sur le Phédon*, dans Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 402.) — [2] Saint Augustin interprète dans le même sens le précepte *Connais-toi toi-même :* « Utquid ergo ei [menti] præceptum est ut *se ipsam cognoscat?* » Credo, ut *se ipsam cogitet et secundum naturam suam vivat*, id est, ut » secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, » supra ea quibus præponenda est ; sub illo a quo regi debet, supra ea quæ » regere debet, etc. » (*De Trinitate*, X, 5.) *Voy.* aussi Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, IV, 11.

TRAITÉ DE L'AME

PAR

PORPHYRE

CONTRE BOÉTHUS[1].

L'âme est immortelle parce qu'elle ressemble à Dieu.

I[2]. Voici un argument qui paraît excellent à Platon pour démontrer l'immortalité de l'âme : c'est celui qui se tire *des semblables*[3]. Si l'âme est semblable à l'être divin, immortel, invisible, indivisible, indissoluble, qui subsiste et demeure dans son incorruptibilité, comment n'appartiendrait-elle pas au genre qui est conforme à son modèle? En effet, quand, en présence de deux extrêmes évidemment contraires, tels que l'être raisonnable et l'être irraisonnable, on discute auquel des deux genres appartient un autre être, il n'y a qu'une seule démonstration qui soit possible : c'est de faire voir auquel des deux extrêmes cet être est semblable. Ainsi, quoique le genre humain dans le premier âge ne possède pas encore la raison, et que beaucoup d'individus commettent jusqu'à leur vieillesse des fautes qui impliquent absence de raison, cependant, comme le genre humain a beaucoup de traits de ressemblance avec l'être purement raisonnable, il a été regardé comme raisonnable

[1] Boéthus est un philosophe stoïcien mentionné par Diogène Laërce, VII, § 143, 149. — [2] Ce fragment est tiré d'Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 28. — [3] Cet argument, appelé par les Néoplatoniciens l'*argument de la similitude*, parce qu'il est fondé sur l'analogie qu'a l'essence de l'âme avec l'essence indissoluble, était considéré par tous les interprètes du *Phédon* comme le seul argument vraiment démonstratif. Voici comment il est résumé par Olympiodore : « On trouve dans l'homme l'âme et le corps. Or, de l'âme et du corps, » c'est évidemment l'âme qui se rapporte le plus à l'essence identique à elle-» même, permanente, indissoluble, etc., parce que l'âme est invisible, douée » de pensée et qu'elle gouverne le corps. En effet, l'*invisibilité*, la *pensée* et » le *commandement* conviennent plus à l'indissoluble que leurs contraires. » L'âme, sous ce triple rapport, se rapproche donc plus que le corps de l'indis-» soluble ; elle est donc plus indissoluble que le corps, et par conséquent plus » durable. » (*Comm. sur le Phédon*, dans Cousin, *Fragments de Philosophie ancienne*, p. 421).

dès l'origine. Le genre que forment les dieux étant évidemment pur et inaltérable, tandis que les êtres terrestres et tangibles sont périssables, si l'on demande dans quel genre il faut classer l'âme, Platon pense que pour résoudre la question on doit examiner à qui l'âme est semblable. Or, comme elle ne ressemble en aucune manière à l'être périssable, dissoluble, étranger à l'intelligence et à la vie, et par suite tangible, sensible, qui naît et meurt; comme, au contraire, elle ressemble à l'être divin, immortel, invisible, intellectuel, essentiellement vivant, ayant de l'affinité pour la vérité, possédant enfin tous les attributs qu'on découvre dans l'âme; il a paru impossible d'accorder à l'âme les autres caractères de similitude et de lui refuser en même temps la similitude d'essence, puisque les autres caractères de similitude sont précisément les conséquences mêmes de cette similitude d'essence[1]. Si les êtres qui diffèrent de Dieu par leurs actes en diffèrent aussi par la constitution de leur essence, il en résulte que les êtres qui participent aux mêmes actes doivent posséder aussi une essence semblable : car c'est la qualité de l'essence qui détermine la qualité des actes, puisque c'est de l'essence que les actes naissent et découlent.

II. Il faut une longue argumentation pour démontrer que l'âme est immortelle et à l'abri de la destruction[2]. Mais, il n'est pas besoin d'une savante discussion pour établir que, de tout ce qui se trouve en nous, l'âme est ce qui a le plus de ressemblance avec Dieu, non-seulement à cause de l'activité constante et infatigable qu'elle nous communique, mais encore à cause de l'intelligence qu'elle possède. C'est cette considération qui a fait dire au physicien de Crotone [Pythagore] que, l'âme étant immortelle, l'inertie est contraire à sa nature, comme elle l'est à celle des corps divins [des astres]. Que l'on examine une bonne fois l'essence de notre âme, l'intelligence qui domine en nous, qui nous suggère souvent des réflexions et des désirs d'une nature si relevée, et l'on sera convaincu de la ressemblance qu'a notre âme avec Dieu.

III. Si l'on fait voir clairement que l'âme est de toutes choses celle qui a le plus de ressemblance avec Dieu, qu'est-il besoin d'avoir recours aux autres arguments pour démontrer son immortalité? Ne suffit-il pas de mettre en avant cette preuve, qui a une valeur toute particulière, pour convaincre les gens de bonne foi que l'âme ne participerait pas aux actes qui conviennent à la divinité si

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 10; t. II, p. 467. — [2] Porphyre fait ici allusion à l'*argument des contraires*, qui a excité dans l'antiquité une si vive et si longue controverse. *Voy.* M. Cousin, *Fragments de Phil. anc.*, p. 410.

elle n'avait pas elle-même une nature divine? Que l'on considère l'âme en effet : elle est enfouie dans un corps mortel, dissoluble, dépourvu d'intelligence, qui n'est qu'un cadavre par lui-même, qui sans cesse tend à s'altérer, à se diviser et à périr; cependant elle le façonne et elle en tient les parties liées ensemble [1]; elle montre qu'elle a une essence divine, quoiqu'elle soit gênée et entravée par cette enveloppe mortelle [2]; que serait-ce donc si, par la pensée, on séparait cet or de la terre qui le couvre [3]? L'âme ne montrerait-elle pas alors clairement que son essence ne ressemble qu'à celle de Dieu? Par ce fait que, même dans son existence terrestre, elle participe à la nature de la divinité, qu'elle continue de l'imiter par ses actes, qu'elle n'est pas dissoute par l'enveloppe mortelle dans laquelle elle se trouve emprisonnée, ne fait-elle pas voir qu'elle est à l'abri de la destruction?

IV. L'âme paraît divine par la ressemblance qu'elle a avec l'être qui est indivisible; et mortelle, par ses points de contact avec la nature périssable. Selon qu'elle descend ou qu'elle remonte, elle a l'air d'être mortelle ou immortelle. D'un côté, il y a l'homme qui n'a d'autre occupation que la bonne chère, comme les brutes. D'un autre côté, il y a l'homme qui, par son talent, sauve le navire dans la tempête, ou rend la santé à ses semblables, ou découvre la vérité, ou trouve la méthode qui convient à la science, ou invente des signaux de feu, ou tire des horoscopes, ou, par des machines, imite les œuvres du créateur. L'homme n'a-t-il pas en effet imaginé de représenter ici-bas le cours des sept planètes, en imitant par des mouvements mécaniques les phénomènes célestes [4]? Que n'a pas inventé l'homme en manifestant l'intelligence divine qu'il renferme en lui-même? Certes, celle-ci prouve bien par ses conceptions hardies qu'elle est véritablement olympienne, divine, et tout à fait étrangère à la condition mortelle; cependant, par suite de son attachement pour les choses terrestres, attachement qui le rend incapable de reconnaître cette intelligence, le vulgaire, la jugeant d'après les apparences extérieures, s'est persuadé qu'elle est mortelle. Les gens de cette espèce n'ont en effet qu'un moyen de se consoler de leur abrutissement, c'est de se fonder sur les apparences extérieures pour attribuer aux autres la même bassesse, et de se persuader ainsi que tous les hommes sont semblables à l'intérieur comme à l'extérieur.

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 3, n° 5. — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 1. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 10, fin. — [4] Porphyre fait ci allusion à la sphère d'Archimède.

Réfutation des Péripatéticiens.

V [1]. Quant à celui qui enseigne que l'âme est une *entéléchie*, et qu'étant elle-même complétement immobile, elle est cependant le principe des mouvements [2], qu'il explique d'où proviennent les extases (ἐνθουσιασμοί) [3] de l'être vivant [4], quand il ne saisit plus rien de ce qu'il voit ni de ce qu'il dit, que son âme a l'intuition de l'avenir et de ce qui n'est pas présent, et qu'elle s'applique à l'identique [à l'intelligible] [5]; qu'il dise également d'où proviennent dans l'être vivant les délibérations, les réflexions et les volontés de l'âme, en tant qu'elle est l'âme de l'être vivant [6]: car ce sont là des mouvements de l'âme et non du corps [7].

VI. Comparer la nature de l'âme à la pesanteur ou aux qualités corporelles uniformes et immobiles [8], qualités qui modifient le sujet et déterminent sa nature, c'est le propre d'un homme qui volontairement ou involontairement ne comprend rien à la dignité de l'âme, qui ne voit point que le corps de l'être vivant n'est devenu vivant que par la présence de l'âme, comme c'est par la présence du feu près duquel elle se trouve placée que l'eau devient chaude, comme c'est par le lever du soleil qu'est illuminé l'air qui est naturellement obscur quand il n'est pas ainsi illuminé [9]. Mais la chaleur de l'eau n'est pas la chaleur du feu ni le feu lui-même; la lumière qui se répand dans l'air n'est pas non plus la lumière propre à l'essence du soleil: de même, l'*animation* du corps (ἐμψυχία) [10], laquelle joue un rôle analogue à celui de la pesanteur et de la qualité qui réside dans le corps, n'est point l'âme qui est descendue dans le corps et de laquelle le corps reçoit une espèce de souffle vital [11].

[1] Eusèbe, *Prép. evang.*, XV, 11. — [2] *Voy.* ci-après Jamblique, *De l'Ame*, § VIII. — [3] *Voy.* ci-après, p. 640. — [4] C'est l'homme considéré comme composé d'une âme et d'un corps. — [5] *Voy.* le fragment d'Ammonius Saccas dans le tome I, p. XCVI. *Voy.* aussi Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 8, p. 463. — [6] Viger propose à tort de retrancher ces mots que réclame la suite des idées. — [7] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 6, p. 445. — [8] *Ibid.*, § 4, n° 7, p. 442. — [9] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 29, p. 377-379; liv. V, § 7, p. 423. — [10] « La puissance végétative » présente dans tout le corps y fait pénétrer partout un *vestige de l'âme.* » (*Enn.* IV, liv. IV, § 28; t. II, p. 373.) — [11] Dans sa *Paraphrase du Traité de l'Ame* (fol 70), Thémistius cite, en la combattant, cette théorie de Porphyre: » Mais, dit-il, quand la *mixtion* du corps périt, l'âme ne périt pas avec elle; » la seule chose qui périsse, c'est l'*animation* que l'âme donne au corps, dont » elle est séparable et auquel elle communique la vie par une espèce d'*illu-* » *mination*, comme le soleil illumine l'air. » Selon Thémistius, l'âme est inséparable du corps et meurt avec lui.

VII. Ce que d'autres philosophes ont dit sur l'âme me paraît honteux. N'est-il pas honteux en effet de dire que l'âme est l'*entéléchie d'un corps naturel organisé?* N'est-il pas également honteux de faire consister l'âme dans un *feu intelligent*[1] ou dans un *souffle qui a un certain caractère,* souffle qui a été exposé au froid de l'air et trempé en quelque sorte par son contact[2]; de supposer qu'elle est une agrégation d'*atomes*[3]; en général, d'enseigner qu'elle est engendrée par le corps[4]? (Opinion qui a été déclarée impie même dans les lois des impies[5].) Toutes ces opinions sont donc honteuses. Il n'en est point de même de celle qui définit l'âme une *substance qui se meut elle-même*[6].

Réfutation des Stoïciens.

VIII[7]. Ils osent appeler Dieu un *feu intelligent* (πῦρ νοερόν)[8], et supposer en même temps qu'il est éternel. Ils disent que ce feu détruit et dévore tout comme le feu que nous connaissons, et ils combattent Aristote parce qu'il ne veut pas admettre que l'*éther* soit composé d'un feu semblable au nôtre. Quand on leur demande comment ce feu subsiste, puisqu'ils le font complétement semblable au nôtre, ils prétendent qu'on doit les croire sur parole, et, à la croyance irrationnelle que le feu est éternel, ils ajoutent encore cette hypothèse que le corps éthéré s'éteint et se rallume par

[1] C'est la définition d'Héraclite et des Stoïciens. *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 4, p. 441. — [2] C'est la doctrine de Chrysippe. *Voy.* Plotin, *ibid.*, § 4 et 8, p. 441, 457-458. — [3] C'est la doctrine de Démocrite et d'Épicure. *Voy.* Plotin, *ibid.*, § 3, p. 438. — [4] *Voy.* Plotin, *ibid.*, § 3 et 8, p. 439 et 460. — [5] Nous pensons que Porphyre fait ici allusion à un passage de sa *Philosophie des oracles.* Énée de Gaza lui attribue une expression presque identique. *Voy.* ci-après p. 686. — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 9, p. 466.

[7] Eusèbe, *Prép. évang.*, XV, 16. — [8] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 4; t. II, p. 441. Porphyre semble s'être ici inspiré aussi de Longin, qui fut son premier maître : « Qui ne s'indignerait à bon droit que Zénon et Cléanthe aient » traité l'âme avec assez peu de respect pour soutenir qu'elle n'est qu'une » exhalaison d'un corps solide? Qu'y a-t-il de commun, grands Dieux, entre » une exhalaison et l'âme? Et comment pouvaient-ils, assimilant ainsi à ce » phénomène physique notre âme et celle des animaux, conserver les imagi- » nations, les souvenirs constants, les désirs et les volontés qui ont pour but » l'intelligence des choses? Est-ce que les Dieux aussi et ce Dieu suprême » qui pénètre tout de sa vie, les choses terrestres et les choses célestes, se- » ront considérés comme une exhalaison, une fumée, une vaine appa- » rence? etc. » (Longin, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, XV, 21.)

parties[1]. Mais qu'est-il besoin de nous étendre davantage, d'une part sur le défaut de jugement que ces philosophes montrent dans leur propre système, et d'autre part sur leur ignorance et leur mépris de la doctrine des anciens?

Appréciation des diverses preuves de l'immortalité de l'âme.

IX[2]. Les preuves tirées soit des *conceptions intellectuelles* (ἐννοιαι)[3], soit de l'*histoire*[4], démontrent incontestablement que l'âme est immortelle, tandis que les arguments empruntés aux philosophes semblent faciles à renverser à cause de cette facilité d'élocution que tous déploient dans la controverse. Quelle est en effet la démonstration qui ne soit contestée par les sectateurs d'une autre école, puisque certains philosophes [les Pyrrhoniens] ont prétendu qu'il faut suspendre son assentiment, même pour les choses qui paraissent évidentes?

[1] « Boëthus, Posidonius et Panétius, qui se distinguèrent dans l'École stoïcienne » par leur inspiration, abandonnèrent la doctrine de l'embrasement et de la pa- » lingénésie pour adopter la doctrine plus divine de l'indestructibilité du » monde. » (Philon, *De l'Indestructibilité du monde.*)

[2] Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 10. — [3] *Voy.* ci-dessus, § II, III, V. — [4] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 15. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles Porphyre avait composé sa *Philosophie des oracles.* Simplicius fait sur ce sujet des réflexions pleines de justesse : « Faut-il nous abstenir com- » plétement de consulter les devins sur ce qui dépend de nous, pour savoir, » par exemple, si nous devons admettre que l'âme est mortelle ou immortelle, » si nous devons prendre pour maître tel ou tel philosophe? car plusieurs des » anciens paraissent avoir consulté les oracles sur la nature, quoique nous » disions qu'il dépend de nous et qu'il est en notre pouvoir de nous former » une opinion sur ce sujet. Selon nous, toutes les fois qu'une chose peut être » prouvée d'une manière rationnelle, il vaut mieux l'apprendre par raison » démonstrative : car, si la démonstration est tirée de la cause, nous aurons » une connaissance scientifique. Or, que Dieu nous assure que l'âme est im- » mortelle, cela nous donne bien la foi, mais ne nous donne point la science. » Que Dieu daigne apprendre à quelqu'un les causes et lui donner la science, » c'est de sa part une autre espèce de bonté; mais elle n'a rien de commun » avec la divination : car celle-ci se borne à prédire les issues des actions » lorsqu'elles sont incertaines et que toute notre intelligence ne saurait les » prévoir. C'est pourquoi, s'il y a eu des hommes qui aient consulté les oracles » sur la nature, ils ont été peu nombreux; ce n'étaient point d'ailleurs des » philosophes distingués, mais des gens plus accoutumés à croire qu'à savoir. » La volonté de Dieu paraît être que l'âme, se mouvant par elle-même, trouve » aussi par elle-même la vérité. » (*Comm. sur le Manuel d'Épictète*, § XXXII.)

TRAITÉ DE L'AME

PAR

JAMBLIQUE

ET FRAGMENTS DIVERS.

TRAITÉ DE L'AME. — I. Questions que soulève l'étude de l'âme. II. De l'Essence de l'âme. III. Des Facultés. IV. Du Nombre des facultés. V-VII. Des Facultés qui constituent l'essence de l'âme. VIII. Des Opérations. IX. Des Actes. X. Du Nombre des âmes. XI. De la Descente des âmes. XII. De la Différence qui existe dans la descente des âmes. XIII-XIV. De la Vie de l'âme dans le corps. XV. De la Mort. XVI. De la Purification. XVII. De la Récompense [1].

COMMENTAIRE DU TRAITÉ D'ARISTOTE SUR L'AME. — XVIII. Des Sens. XIX. De la Vue. XX. Du Sens interne. XXI. De l'Imagination. XXII-XXIII. De l'Intelligence.

LETTRE SUR LE DESTIN.

Questions que soulève l'étude de l'âme.

1 [2]. Aristote ramène les principes qui paraissent le plus évidemment constituer la nature de l'âme à trois caractères essentiels, savoir, le *mouvement*, la *connaissance*, la *ténuité de la substance* (λεπτότης τῆς οὐσίας), qu'il nomme quelquefois *substance incorporelle* (ἀσώματος ὑπόστασις) [3]; puis, il examine par rapport à chacun de ces

[1] Les titres qui composent ce sommaire sont tirés de Stobée (*Voy.* les notes d'Heeren). Les termes dont ils sont formés se retrouvent tous dans le texte même de Jamblique.

[2] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 28, p. 858, éd. Heeren. — [3] Aristote dit dans son traité *De l'Ame* (I, 2; p. 108, 119 de la trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire) : « Le début de notre recherche, c'est de poser tout d'abord les » principes qui paraissent le plus évidemment appartenir à la nature de l'âme... » Ainsi tous les philosophes, on peut le dire, définissent l'âme par trois ca- » ractères : le *mouvement*, la *sensation* et l'*immatérialité* (τὸ ἀσώματον). »

trois points toutes les opinions qui ont été professées sur l'âme : il embrasse ainsi la variété infinie des opinions et les classe d'une manière claire et brève. Mais je trouve que cette division a deux défauts : d'un côté, elle est confuse, parce qu'elle contient des homonymes : car il y a une grande différence entre le mouvement de translation et le mouvement de la vie, entre la connaissance des objets qui ont une figure et la connaissance de ceux qui n'en ont pas, entre la pureté de la substance de l'air et la pureté de l'incorporel en soi; d'un autre côté, elle est imparfaite, parce qu'elle est incomplète : car on ne peut embrasser avec ces trois points toutes les opinions qui ont été professées sur l'âme[1].

De l'Essence de l'âme.

II[2]. — 1° Quelques-uns ramènent la nature de l'âme aux principes des quatre *éléments*. Selon eux, les *corps premiers* sont *indivisibles*, plus élémentaires que les éléments eux-mêmes; n'étant pas mélangés, étant d'ailleurs remplis uniquement de la première substance, qui est pure, ils ne sont divisibles d'aucune façon; ils ont une infinité de figures, parmi lesquelles se trouve la figure sphéroïde; or l'âme est composée d'atomes sphéroïdes[3].

2° D'après ce qu'enseignent certains Péripatéticiens, l'âme est la *forme* du corps, ou une *qualité simple et incorporelle*, ou une *qualité substantielle et parfaite*[4]. Une opinion analogue, opinion qui, bien qu'elle ne vienne pas des anciens, constitue cependant une secte particulière, est celle qui fait consister l'âme dans le *concours* (συνδρομή) *de toutes les qualités*, dans ce qu'il y a de principal en elles et qui leur est soit postérieur, soit antérieur[5].

[1] M. Barthélemy Saint-Hilaire adresse la même critique à Aristote (*De l'Ame*, trad. fr., p. 120, note).

[2] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 28, p. 860. Toutes les définitions qui ont été données de l'âme sont ramenées ici par Jamblique à quatre points de vue : *Éléments*, *Qualité*, *Quantité* ou *Essence mathématique* (*Figure*, *Nombre*, *Harmonie*), *Nature incorporelle*. Cette division semble empruntée à Aristote (*Voy.* Simplicius, *Commentaire sur le Traité de l'Ame*, folio 2, édition d'Alde). — [3] C'était l'opinion de Démocrite. *Voy.* Aristote, *De l'Ame*, I, 2 ; p. 108 et 115 de la trad. fr. — [4] Alexandre d'Aphrodisie dit que l'âme est la *perfection* du corps (τελειότης) et la définit « la *puissance*, l'*entéléchie*, la *forme* » du corps qui la possède. » *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 301. — [5] Il s'agit sans doute ici de Galien, dont Proclus parle en ces termes : « Selon Galien, les facultés de l'âme dépendent du tem- » pérament du corps : si le corps est humide, mou et sans consistance, l'âme

3° Énumérons maintenant, en les distinguant les uns des autres, ceux qui donnent à l'âme une *essence mathématique* [c.-à-d. une essence intermédiaire entre l'essence sensible et l'essence intelligible].

A. La première espèce d'essence mathématique est la *figure* (σχῆμα), qui est la limite de l'étendue et l'étendue elle-même. Parmi ceux qui professent cette opinion on compte le platonicien Sévérus [1]. Speusippe place l'essence de l'âme dans l'*idée de ce qui est étendu en tout sens* [2]. Il serait plus raisonnable de faire consister l'âme pure dans la cause de ces choses [de l'étendue et de la figure], ou dans ce qui les unit [3].

» est faible et stupide; s'il est au contraire bien constitué, elle est forte et » intelligente. » (*Commentaire sur le Timée*, p. 346.) Selon Galien, il y a dans l'homme trois âmes, l'âme concupiscible, l'âme irascible, l'âme rationnelle, qui habitent l'une le foie, l'autre le cœur, l'autre l'encéphale. La *matière* de ces trois viscères est un mélange des quatre *qualités élémentaires* le chaud, le froid, le sec, l'humide; leur *forme* est la proportion, le *tempérament* des qualités élémentaires; et, comme l'âme est la forme, suivant la théorie d'Aristote, il s'ensuit que les trois âmes ne sont pas autre chose que les tempéraments des trois viscères dans lesquels elles résident. *Voy.* Galien, *Que les mœurs de l'âme suivent le tempérament du corps*, chap. III et IV.

[1] « Parmi nos devanciers, dit Proclus (*Commentaire sur le Timée*, p. 187), » les uns ont fait de l'âme une *essence mathématique*, parce qu'elle tient le » milieu entre le sensible et l'intelligible : ils l'appellent un *nombre*, et la » composent de la monade et de la dyade indéfinie, comme Aristander et Numénius; ou bien une *grandeur géométrique*, formée du point et de la ligne, » comme Sévérus. » La définition que Sévérus donnait de l'âme se rattachait au *Timée* : elle avait pour but d'expliquer comment l'âme est, selon Platon, composée de l'essence indivisible et de l'essence divisible. Cependant Sévérus n'était pas complétement d'accord avec Platon sur la nature de l'âme : car, dans un fragment qu'Eusèbe nous a conservé (*Prép. évang.*, XIII, 17), il dit que l'âme n'est point formée de deux essences, l'une passible et l'autre impassible, ainsi que l'enseigne Platon, mais qu'elle est simple, impassible et incorporelle. — [2] M. Ravaisson, dans sa dissertation sur Speusippe (*Speusippi de primis rerum principiis placita*, p. 41-43), propose de lire ἀδιαστάτου au lieu de διαστατοῦ. Cette correction ne nous paraît pas pouvoir se concilier avec le sens général de notre passage, et nous pensons qu'il faut adopter ici l'interprétation proposée par M. H. Martin : « Speusippe niait les » nombres intelligibles, c'est-à-dire les idées, et ne reconnaissait que les » nombres mathématiques. Dans sa définition, le mot *idée* ne doit donc pas » être pris à la rigueur. Speusippe a sans doute voulu dire que l'âme est » une grandeur mathématique incorporelle, non perceptible par les sens. » (*Études sur le Timée*, t. I, p. 375.) — [3] C'est la doctrine exposée par Jamblique dans un fragment que nous a conservé Simplicius (*Comm. sur les*

B. L'autre espèce d'essence mathématique est le *nombre*. Quelques-uns des Pythagoriciens affirment simplement que « l'âme est un » nombre[1] »; Xénocrate ajoute : « qui se meut lui-même[2] »; le pythagoricien Modératus : « qui renferme les *raisons*[3] »; Hippasus, auditeur des Pythagoriciens : « qui est l'organe rationnel du Dieu » créateur du monde (κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον)[4]. »

Selon Aristote, Platon compose l'*animal en soi* [le monde intelligible] de l'idée de l'un, ainsi que des premières longueur, largeur et profondeur, et dit que l'unité est l'Intelligence, que le nombre deux est la Science, que le nombre de la surface est l'Opinion, et que celui du solide est la Sensation[5].

C. Examinons maintenant l'*harmonie*, non celle qui est fondée sur les corps [qui résulte du mélange des éléments[6]], mais celle qu'on appelle l'*harmonie mathématique* [l'harmonie propre à l'essence qui est intermédiaire entre l'essence sensible et l'essence intelligible].

Catégories, fol. 34). C'est aussi la doctrine de Plotin, qui dit que l'espace a été créé par la *procession* de l'âme (*Enn.* III, liv. VI, § 17).

[1] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, I, 5. *Voy.* également ci-dessus, p. 125, note 2. — [2] *Voy.* Aristote, *De l'Ame*, I, 2, 4. Selon Simplicius (*Comm. sur le Traité de l'Ame*, fol. 6), dans cette définition de Xénocrate, *l'âme est un nombre* signifie que *l'âme est une forme ;* et *qui se meut lui-même* veut dire *qui est divisible*, parce que l'âme tient le milieu entre l'essence intelligible, qui est complétement indivisible, et l'essence sensible, qui est complétement divisible. Cette explication est empruntée à la doctrine de Plotin (*Enn.* IV, liv. II). *Voy.* aussi Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 190. — [3] Ce sont l'*un*, raison de l'unité, de l'identité et de l'égalité, et la *dyade*, raison de la divisibilité, de la diversité et de l'inégalité. *Voy.* Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 48-51, éd. Westermann. — [4] Dans sa *Vie de Pythagore* (§ 81, 88), Jamblique dit qu'Hippasus avait étudié la doctrine des Pythagoriciens, mais qu'il appartenait à la classe des *auditeurs* (ἀκουσματικοί), et non à celle des *disciples* (μαθηματικοί). Diogène Laërce (VII, 6) est un peu plus explicite sur ce philosophe : « Hippasus de Métaponte, pythagoricien, disait que le temps du » changement du monde est déterminé, que l'univers est limité et se meut » toujours. » Quant à l'expression de κριτικὸν ὄργανον, elle s'applique à l'Ame du monde, comme celle de τὸ ἡγεμονικὸν dans cette pensée de Philolaüs : τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τρόπιος δίκην προυπεβάλλετο τῆς τοῦ παντὸς σφαίρας ὁ δημιουργὸς θεός (Stobée, *Eclogæ phys.*, XXII, § 6, p. 452). — [5] *Voy.* Aristote, *De l'Ame*, I, 2; p. 113, trad. fr. Selon Simplicius (*Comm. sur le Traité de l'Ame*, f. 6), cette assertion de Platon signifie simplement que le monde intelligible contient les idées de toutes choses, parce que les anciens appelaient *nombres* les *idées*. Cette explication est empruntée à Plotin (*Enn.* VI, liv. VI). — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 8; t. II, p. 460.

Modératus attribue à l'Ame [du monde] cette espèce d'harmonie qui établit l'accord et l'amitié entre les contraires[1]; Timée [dans Platon[2]], celle qui, dans les essences, les vies et leur génération, sert de moyen terme et de lien. Plotin, Porphyre et Amélius ont enseigné que l'harmonie consiste *dans les raisons que contient l'essence de l'Ame* (ἐν λόγοις τοῖς κατ' οὐσίαν προϋπάρχουσιν)[3]. Enfin un grand nombre de Platoniciens et de Pythagoriciens sont d'avis que l'harmonie est unie au monde et inséparable du ciel[4].

4° Passons maintenant à la *nature incorporelle*, et examinons avec ordre toutes les opinions qui ont été émises à ce sujet. Il y a des philosophes qui croient que l'essence de l'Ame universelle a toutes ses parties semblables à elle-même, qu'elle est une et identique, en sorte qu'elle est tout entière dans chacune de ses parties[5]. Ils placent dans l'âme particulière elle-même le monde intelligible,

[1] *Voy.* Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 49. — [2] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 35. Voici en abrégé comment, au rapport de Proclus (*Comm. sur le Timée*, p. 205), Amélius et Porphyre expliquaient ce passage de Platon : « Selon Amélius, l'Ame » contient tout ce qui est dans le monde : par la *monade*, elle embrasse tous les » dieux qui habitent le monde; par la *dyade* et la *triade*, les démons; par la *té-* » *trade* et l'*ennéade*, elle est la providence du genre humain; enfin, par l'*octade* » et l'*icosieptade* [les nombres 8 et 27], elle étend son action dans le monde en- » tier et jusqu'aux êtres du dernier rang: car elle administre chaque espèce » d'êtres par les puissances convenables... Selon Porphyre, l'Ame contient en » elle-même des *raisons harmoniques*, en ce sens qu'elle est une multiplicité de » puissances unies par l'harmonie; en même temps, elle remplit d'harmonie » l'univers, parce qu'elle y administre toutes choses par les raisons harmoniques » qu'elle possède en elle-même. » Macrobe attribue sur ce point la même doctrine à Porphyre : « Hanc Platonicorum persuasionem Porphyrius libris suis in- » seruit, quibus *Timæi* obscuritatibus nonnihil lucis infudit; aitque eos credere, » ad imaginem contextionis Animæ, esse in corpore mundi intervalla quæ epi- » tritis, hemioliis, et epogdois hemitoniisque complentur et limmate; et ita pro- » venire concentum, cujus ratio, in substantia Animæ contexta, mundano quoque » corpori, quod ab Anima movetur, inserta est. » (*In Somnium Scipionis*, II, 3.) — [3] Selon Plotin, il y a dans l'univers une harmonie unique, tout y est coordonné, tout y conspire à un but unique, parce que l'univers est administré par l'Ame dont la Raison contient les raisons génératrices de tous les êtres vivants (*Enn.* III, liv. II, § 16). Pour Amélius et Porphyre, *Voy.* la note précédente. — [4] *Voy.* le fragment de Philolaüs cité par Stobée, *Eclogæ phys.*, XXII, § 7, p. 454. — [5] Jamblique veut dire que, selon cette doctrine, qui est celle de Plotin, les âmes particulières ont la même essence que l'Ame universelle, en ce sens qu'elles possèdent les mêmes facultés. *Voy.* pour Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 4 et 5; liv. IX, § 5; et pour Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, trad. fr., t. I, p. LXXX.

les dieux et les démons, le Bien et tout ce qu'il y a de plus relevé dans l'univers[1]; ils enseignent ainsi que tout est dans tous les êtres, mais selon la nature propre de chacun d'eux[2]. Numénius professe cette opinion dans toute son étendue[3], Plotin avec quelque restriction[4], Amélius avec inconstance, Porphyre avec hésitation : car tantôt il l'abandonne nettement, tantôt il la suit comme une tradition[5]. Selon cette opinion, l'Ame, dans son essence totale, ne diffère en rien de l'Intelligence, des dieux et des êtres supérieurs.

Une doctrine, qui est opposée à la précédente, sépare l'Ame et l'Intelligence[6] : elle fait de l'Ame une nature inférieure, née de l'Intelligence, mais distincte d'elle, en ce sens que la partie de l'Ame qui est au-dessous de l'Intelligence en dépend, mais a une existence

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. IV, § 3, fin. — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. IX, § 5. — [3] *Voy.* les fragments de Numénius, t. I, p. CII. — [4] Plotin admet qu'il y a des différences importantes entre la condition de l'Ame universelle et celle de l'âme humaine. *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 7; *Enn.* IV, liv. III, § 9-17. — [5] Pour Porphyre, *Voy. les Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, t. I, p. LXXX. — [6] Cette doctrine est celle de Jamblique lui-même, comme on le voit par la citation suivante que Proclus fait de ce philosophe : « Les considérations qui précèdent nous permettent de juger l'opinion de Plotin et de Théodore, selon lesquels il y a en nous quelque chose qui demeure impassible et qui pense toujours : car Platon [*Timée*, p. 437], n'admettant que deux révolutions dans l'essence de l'âme, a dit que l'une [la révolution de *la nature du même*] était complétement entravée, et que l'autre [la révolution de *la nature de l'autre*] était troublée : il est donc également impossible que l'une ou l'autre soit l'acte de la *pensée pure*. C'est avec raison que le divin Jamblique combat cette opinion dans les termes suivants : « Qu'est-ce qui pèche donc en nous quand, » entraînés par le principe irrationnel, nous cédons aux séductions de l'imagination ? N'est-ce pas la volonté ? Comment ne serait-ce pas elle, puisque » c'est par elle que nous pouvons résister aux illusions de l'imagination ? Or, » quand la volonté a failli, comment l'âme elle-même resterait-elle infaillible ? » Qu'est-ce qui fait le bonheur complet de la vie ? n'est-ce pas que la raison » s'acquitte de la fonction qui lui est propre [contemple l'Intelligence divine], » qu'elle s'en acquitte parfaitement ? Quand notre partie suprême est parfaite, » l'ensemble de notre être est heureux : qui nous empêche donc d'être tous » dès aujourd'hui complétement heureux, si la plus haute partie de nous-» mêmes *pense toujours* et est toujours unie aux dieux ? Car, si cette partie » est l'intelligence, qu'importe à l'âme ? si cette partie est une partie de » l'âme, l'âme entière doit être heureuse. » (*Comm. sur le Timée*, p. 311.) Pour les passages de Plotin auxquels Proclus et Jamblique font ici allusion, *Voy. Enn.* I, liv. I, § 9-12; et *Enn.* IV, liv. VIII, § 8. Pour la théorie que Jamblique professe lui-même sur l'Intelligence, *Voy.* ci-après, § XXII.

propre. Cette même doctrine sépare également l'Ame et tous les êtres supérieurs; elle lui assigne une nature propre[1], en la définissant soit l'Essence intermédiaire entre les corps qui sont divisibles et les genres d'êtres qui sont indivisibles[2], soit la Plénitude des raisons universelles et la Puissance démiurgique inférieure aux idées[3], soit la Vie qui vit par elle-même et provient du monde intelligible et des genres immuables, soit la Procession de l'être véritable et universel vers une essence moins parfaite[4]. Pythagore, Platon, Aristote[5], tous les anciens qui se sont acquis du renom par leur sagesse, sont réellement pour cette doctrine, si l'on approfondit leurs opinions d'une manière scientifique. Pour nous, nous

[1] Tout en critiquant la psychologie de Plotin, Jamblique lui emprunte le fond des définitions qu'il donne ici et qui s'appliquent à la fois à l'Ame universelle et aux âmes particulières. — [2] Au lieu de *τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων σωμάτων γενῶν*, nous lisons *τῶν μεριστῶν σωμάτων καὶ ἀμερίστων γενῶν*. Ce passage est commenté par Simplicius (*Comm. sur le Traité de l'Ame*, liv. III, 2e partie, préf.) : « L'âme n'est pas l'essence véritable : car tantôt » elle pense et tantôt elle ne pense pas. Or, si l'essence suprême de l'âme ne » demeure pas pure dans sa procession vers les choses qui occupent le second » rang, il en résulte que sous ce rapport aussi *elle a une nature intermé-* » *diaire*, comme le dit Jamblique dans son *Traité de l'Ame :* intermédiaire, » dis-je, non-seulement entre les choses divisibles et les choses indivisibles, » mais encore entre les choses engendrées et les choses non-engendrées, entre » les choses corruptibles et les choses incorruptibles. » Ce passage de Jamblique est également commenté par Priscien (*Comm. du Traité de Théophraste sur l'Imagination et l'Intelligence*, p. 289) : « L'âme particulière » est donc à la fois muable et immuable, comme le dit Jamblique, en sorte que, » sous ce rapport aussi, elle a une nature intermédiaire. En effet, les choses » supérieures sont complétement immuables; les choses périssables sont com- » plétement muables; mais l'âme particulière, occupant un rang intermédiaire, » divisée et multipliée avec les choses qui sont contenues dans le monde, non- » seulement demeure ce qu'elle est, mais encore change en faisant subsister » tant de vies particulières; elle ne change pas seulement dans ses états, elle » change en quelque sorte dans son essence. » — [3] « Étant un dieu inférieur, » l'âme descend ici-bas dans le but de développer sa puissance et d'orner ce qui » est au-dessous d'elle, etc. » (Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 5.) — [4] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 6. — [5] Jamblique interprète ici l'opinion d'Aristote sur la nature de l'âme dans le sens de la doctrine néoplatonicienne. Cette interprétation est développée dans un passage où Simplicius s'appuie sur l'autorité même de Jamblique : « Selon Aristote, l'âme est incorporelle, indivisible, immobile par » rapport aux mouvements corporels... C'est une *raison* et une *forme ;* elle est » *une* dans tous les animaux, même dans ceux qui sont raisonnables : elle pos- » sède toutes les *essences vitales* et toutes les *facultés*, soit *appétitives*, comme

essaierons de composer sur ces opinions un Traité qui fasse connaître la vérité[1].

Quelques-uns des Physiciens composent l'âme par la combinaison des contraires, du chaud et du froid, du sec et de l'humide : ils prétendent que la *vie* (τὸ ζῆν) doit son nom à ce qu'*elle est mise en ébullition par la chaleur* (ἀπὸ τὸ ἀναζεῖν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ), et l'*âme* (ψυχή), à ce qu'*elle est rafraîchie par le froid* (ψῦχος)[2]; ils croient que dans les deux cas l'âme est l'air qu'on respire, comme le dit Aristote[3] en citant les vers d'Orphée sur la nature, d'après lequel « l'âme vient de l'univers et entre en nous, quand nous respirons,

» le Désir rationnel, l'Appétit irascible et l'Appétit concupiscible, soit *cognitives*, comme l'Intelligence, la Raison, l'Opinion, l'Imagination, la Sensation, » soit *naturelles* (ces facultés occupent le dernier rang). Dans le livre III, après » avoir dit que *notre âme*, en sa qualité de *raisonnable*, tient le milieu entre » les êtres les plus élevés et les êtres les plus bas, Aristote l'assimile tantôt » à l'*âme sensitive*, tantôt à l'*âme intellectuelle*; tantôt il l'abaisse à la Sensibilité, tantôt il l'élève à l'Intelligence, dont elle est alors l'image; tantôt il la » représente comme ramenée à l'indivisibilité, autant que cela est possible, et » demeurant en elle-même, quand elle imite l'Intelligence qui lui est supérieure; » tantôt il la dépeint sortant d'elle-même en quelque sorte, par son *inclination* vers ce qui est hors d'elle, et, par cet acte de *procession*, arrivant à » être divisible, sans perdre cependant d'une manière complète les propriétés » opposées : car, en se divisant, elle aspire en même temps à l'indivisibilité; » en s'avançant vers ce qui est hors d'elle, elle opère aussi une *conversion* vers » elle-même; en s'éloignant d'elle-même, elle ne cesse pas cependant de demeurer en elle, quoiqu'elle soit affaiblie quand elle incline vers ce qui est » hors d'elle. Ainsi, notre âme change tout à la fois et demeure ce qu'elle est, » parce qu'elle occupe un rang intermédiaire entre les êtres immuables et les » êtres muables, qu'elle participe également aux propriétés des uns et des » autres. En effet, elle est *indivisible* et elle *se divise*; elle est *non-engendrée* » et elle *devient*; elle *s'altère* sous un certain rapport, et elle demeure *inaltérable*. C'est pourquoi nous n'admettrons pas, comme le fait Plotin [*Enn.* IV, » liv. VIII, § 8], qu'une partie de notre âme demeure toujours immuable et » pure; nous n'admettrons pas non plus que notre âme descende complétement » dans la génération; mais nous démontrerons qu'elle descend tout entière, » et qu'en même temps elle demeure distincte du corps, tout en s'abaissant » aux choses qui tiennent le second rang. Au reste, l'ensemble de notre Commentaire éclaircira ces idées, qui sont la doctrine même d'Aristote et qui » ont été parfaitement expliquées par Jamblique. » (*Comm. sur le Traité de l'Ame*, préface.)

[1] Sur cette phrase, *Voy.* ci-dessus, p. 613. Jamblique annonce ici son *Commentaire du Traité d'Aristote sur l'Ame.* — [2] *Voy.* Platon, *Cratyle*, t. XI, p. 48 de la trad. de M. Cousin.) — [3] *Voy.* Aristote, *De l'Ame*, I, 5, p. 155 de la trad. fr.

» apportée par les vents. » Orphée lui-même semble penser qu'il n'existe qu'une seule Ame, laquelle se divise en une foule de parties, en sorte que les âmes particulières reçoivent, en respirant, les souffles multiples et intermédiaires (πολλαὶ καὶ μέσαι ἐπίπνοιαι) émanés de l'Ame universelle[1].

Quelques-uns des Péripatéticiens font de l'âme un corps éthéré[2]; d'autres la définissent soit « la perfection de l'essence du » corps divin,» perfection qu'Aristote appelle *entéléchie*, comme le dit Théophraste dans quelques-uns de ses écrits[3], soit « ce qui est en» gendré par les genres universels divins (τὸ ἀπογεννώμενον ἀπὸ τῶν » θειοτέρων γενῶν ὅλων), » comme le conçoivent des modernes, soit « ce qui forme un *mixte* avec le corps, » comme l'enseignent les Stoïciens[4], soit « ce qui est mélangé à la nature, » soit « ce qui est » quelque chose du corps (la qualité qu'il a d'être animé), mais qui » ne constitue pas une substance indépendante du corps, » comme le prétend Dicéarque le messénien[5].

Des Facultés de l'âme.

III[6]. Selon Platon, les facultés de l'âme ne sont pas différentes de

[1] *Voy.* ci-après, § x, p. 646. Porphyre, dans son traité *De l'Antre des Nymphes* (§ 25, éd. Hercher), développe cette idée dans les termes suivants : « C'est avec raison que les anciens ont fixé des vents pour les âmes qui » viennent dans la génération et pour celles qui en sortent, parce que les âmes » attirent un certain *esprit* (πνεῦμα), comme quelques-uns l'ont pensé, et qu'elles » ont une essence *spirituelle*. Borée est le vent propre aux âmes qui viennent » dans la génération : car Borée rappelle à la vie les hommes qui sont sur le » point de mourir, en soufflant sur eux quand ils respirent avec peine, etc. » Virgile dit, en parlant des cavales, quelque chose d'analogue :

> Ore omnes versæ in zephyrum stant rupibus altis,
> Exceptantque leves auras, et sæpe sine ullis
> Conjugiis vento gravidæ... *Géorgiques*, III, 273.

[2] « Critolaüs peripateticus constare eam [animam dixit] de *quinta essentia*. » (Macrobe, *In Somnium Scipionis*, I, 14.) — [3] Cicéron fait sans doute allusion à cette opinion, quand il dit dans les *Tusculanes* (I, 10) : « Aristoteles, quum » quatuor illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, » quintum genus adhibet, vacans nomine; et sic ipsum animum ἐντελεχείαν » appellat novo nomine, quasi quamdam continuatam motionem et perennem. » — [4] « Zeno [dixit animam] *concretum corpori spiritum*. » (Macrobe, *In Somnium Scipionis*, I, 14.) — [5] *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 34.

[6] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 29, p. 872.

l'âme [parce que l'âme est indivisible en elle-même]; d'un autre côté, elles sont congénères et subsistent ensemble en une seule *idée*, en tant que l'essence de l'âme est composée [parce que l'âme a trois vies qui sont d'essence différente][1]. Aristote, qui conçoit également l'âme comme une essence simple et incorporelle, laquelle consomme la forme[2], ne croit pas que les facultés soient dans l'âme comme dans un composé[3]. — Au contraire, les sectateurs de Zénon et de Chrysippe et tous ceux qui font de l'âme un corps, regardant les facultés comme les qualités du sujet, et l'âme comme la substance qui est le sujet des qualités, constituent avec ces deux choses une nature qui est composée d'éléments hétérogènes. Dans ce système, les facultés appartiennent soit à l'âme elle-même, soit à ce qui possède l'âme, c'est-à-dire à l'animal considéré avec le corps.

Pour les philosophes tels que Pythagore et Platon[4], d'après lesquels l'âme a une double vie, parce qu'elle vit en elle-même et dans le corps[5], les facultés sont présentes à l'âme d'une autre manière qu'à l'animal. — Au contraire, pour les philosophes d'après lesquels l'âme n'a point d'autre vie que celle du composé, parce qu'elle forme un *mixte* avec le corps, comme le disent les Stoïciens, ou parce qu'elle communique toute sa vie à l'animal, comme le prétendent les Péripatéticiens, les facultés[6] n'ont qu'un seul mode de présence : elles sont mélangées à l'animal tout entier, ou bien l'animal tout entier y participe.

Comment donc les facultés diffèrent-elles l'une de l'autre ?

[1] Jamblique explique cette phrase à la fin du § III, p. 635. — [2] Heeren propose de lire τελεσιουργοῦ εἴδους au lieu de τελεσιουργὸν εἴδους. Ce changement ne semble pas nécessaire : les deux mots employés par Jamblique paraissent être l'équivalent d'ἐντελέχεια, qui signifie, comme on le sait, le complément, la réalité parfaite du corps. *Voy.* ci-après, p. 675. — [3] Aristote dit que l'âme n'a point de parties (*De l'Ame*, I, 5, p. 158 de la trad. fr.). *Voy.* aussi ce que Jamblique dit sur les Péripatéticiens à la fin du § III, p. 635. — [4] Dans ce passage et dans d'autres qui suivent, Jamblique attribue évidemment à Pythagore les idées des Néopythagoriciens, et à Platon celles des Néoplatoniciens. — [5] « Les sages disent que l'âme a une double vie, l'une qui lui est commune » avec le corps, l'autre qui est séparable de tout le corps : pendant la veille, » nous usons surtout de la vie qui nous est commune avec le corps, sauf les » moments où nous nous séparons tout à fait de lui par les conceptions pures » de l'intelligence et de la raison discursive ; mais, pendant le sommeil, nous » sommes complétement affranchis des entraves qui nous enchaînent, et nous » usons de la vie qui est séparée de la génération. » (*Des Mystères des Égyptiens*, 3.) — [6] Il faut sous-entendre δυνάμεις et non ψυχαί, comme Heeren le dit par erreur.

Selon les Stoïciens, quelques facultés diffèrent par la diversité des organes dans lesquels elles résident : car il y a, disent-ils, divers *esprits* tendus du *principe dirigeant* vers les divers organes, les yeux, les oreilles, etc.; d'autres facultés, qui ont pour siége le même organe, diffèrent par leur qualité propre : car, de même qu'une pomme réunit dans le même sujet la saveur et le parfum, de même le Principe dirigeant réunit dans le même sujet la Représentation sensible, l'Assentiment, l'Appétit, la Raison. — Selon les Péripatéticiens[1] et tous ceux qui n'admettent pas que l'âme ait des parties, les facultés sont rapportées à la fois à une essence unique et à différentes espèces d'après la nature de leurs fonctions[2].

Selon Platon, l'âme a *trois parties* parce que ses trois vies appartiennent à trois essences différentes; d'un autre côté, elle a plusieurs *facultés*, si l'on considère, non plus les différences essentielles de sa vie, mais la diversité des propriétés qui sont réunies dans le même principe[3]. — En général, il y a entre une *partie* et une *faculté* cette distinction qu'une partie diffère d'une autre partie par son essence, tandis qu'une faculté peut avoir le même sujet qu'une autre faculté et n'en diffère que par sa fonction génératrice ou productrice.

Du Nombre des facultés.

IV[4]. Les sectateurs de Zénon distinguent huit parties dans l'âme[5], mais ils attribuent à une seule partie plusieurs facultés : ainsi, pour eux, le Principe dirigeant comprend la Représentation sensible, l'Assentiment, l'Appétit, la Raison[6].

Platon, Archytas et les autres Pythagoriciens[7] divisent l'âme en trois parties, la Raison, la Colère et la Concupiscence, qu'ils regardent comme nécessaires pour constituer les vertus; d'un autre

[1] *Voy.* à ce sujet l'opinion de Nicolas de Damas citée par Porphyre (*Des Facultés de l'âme*, t. I, p. XCII). — [2] Il y a dans le texte κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν αἱ δυνάμεις, κατὰ δὲ εἴδη ὧν δύνανται ποιεῖν. Heeren propose de lire, pour rendre la phrase plus claire : κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν ἀμέριστοι αἱ δυνάμεις, κατὰ δὲ εἴδη μεριστοὶ καθ' ἃ δύνανται ποιεῖν. Ce changement ne paraît pas nécessaire. — [3] Jamblique veut dire que Platon divise l'âme de deux manières, en *parties* et en *facultés*. Il ne fait ici que résumer les explications que Porphyre donne à ce sujet dans son traité *Des Facultés de l'âme*. *Voy.* t. I, p. XCI-XCIII.

[4] Stobée, *Eclogæ phys.*, LII, § 30, p. 878. — [5] Les huit parties que les Stoïciens attribuent à l'âme sont les cinq Sens, la Parole, la Puissance générative, le Principe dirigeant. *Voy.* Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, t. I, p. LXXXIX. — [6] *Voy.* Diogène Laërce, VII, § 159. — [7] *Voy.* Stobée, *Eclogæ phys.*, LII, § 23.

côté, ils accordent à l'âme pour facultés la Puissance naturelle, la Locomotion, la Sensibilité, l'Imagination, l'Amour du beau et du bien, enfin l'Intelligence[1].

Quant à Aristote, il compte cinq facultés, la Puissance naturelle, la Sensibilité, la Locomotion, le Désir et la Pensée[2].

Des Facultés qui constituent l'essence de l'âme.

V[3]. Plotin enlève à l'âme pure les facultés irrationnelles, la Sensation, l'Imagination, la Mémoire, le Raisonnement. La Raison pure est la seule faculté qu'il attribue à l'essence pure de l'âme et qu'il regarde comme conforme à l'idée de cette essence[4]. — Démocrite le platonicien[5] réunit dans l'essence de l'âme toutes ces espèces de facultés. — Platon divise les facultés en facultés qui ne relèvent que d'elles-mêmes et facultés qui appartiennent à l'animal, et il définit chaque espèce par celle des deux vies [rationnelle ou animale] à laquelle elle se rapporte[6].

[Facultés naturelles : *Puissance nutritive, Puissance générative.*] Plotin et Porphyre pensent que les *facultés propres à chaque partie de l'univers* [c'est-à-dire à chaque être considéré comme animal] sont produites par l'Ame universelle[7], et que [à la mort des animaux] les facultés produites de quelque manière que ce soit par l'Ame universelle s'évanouissent et cessent d'exister, comme la vie

[1] Cette assertion est empruntée à Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, t. I, p. xc. — [2] Aristote dit, dans son traité *De l'Ame* (II, 3, p. 181 de la trad. fr.) : « Nous appelons facultés : la Nutrition, les Appétits, la Sensibilité, la » Locomotion, la Pensée. »

[3] *Voy.* Stobée, *Eclogæ phys*, LII, § 31, p. 880. — [4] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. I, § 2. Jamblique n'exprime pas complétement la pensée de Plotin, d'après lequel l'âme ne possède en acte que la Raison pure quand elle est séparée du corps (*Enn.* IV, liv. III, § 18; liv. IV, § 1-5, 23), mais possède toujours en puissance la Sensibilité, laquelle fait partie intégrante de son essence. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 364. — [5] Il y a dans le texte : οἱ δὲ περὶ Δημόκριτον Πλατωνικοί. Heeren croit qu'il y a là une faute des copistes, parce qu'il confond Démocrite d'Abdère avec Démocrite le platonicien, qui est cité par Porphyre (*Vie de Plotin*, § 20) et par Proclus (*Comm. sur le Timée*, p. 149). — [6] *Voy.* ci-après, § IX, p. 644. — [7] Selon Plotin, l'homme, considéré comme *animal*, est une *partie de l'univers*, d'abord par son corps, puis par son âme, mais seulement par son *âme irraisonnable*, par laquelle il participe à la *Puissance naturelle et végétative de l'Ame universelle* (*Enn.* IV, liv. IV, § 32). Les *facultés propres à chaque partie de l'univers* sont celles que Jamblique désigne sous le nom de *nature* dans le § IX, p. 644.

d'un végétal engendré par une raison séminale finit quand la raison séminale se retire de lui pour rentrer en elle-même [en remontant à l'Ame qui l'a produite[1]]. Mais on pourrait admettre avec raison, ce semble, que ces facultés existent toujours dans l'univers et ne périssent pas[2].

VI[3]. [FACULTÉS IRRATIONNELLES: *Appétit, Sensation, Opinion, Imagination, Mémoire*[4].] Outre *ces facultés* [l'Appétit et la Sensation] *qui sont tout à fait communes à l'âme et au corps* [parce que, supposant l'exercice des organes, elles s'attachent au corps qui leur

[1] « Quand on coupe les rejetons ou les rameaux d'un arbre, où va l'âme » végétative qui s'y trouvait? Elle retourne à son principe... Si l'on coupe ou » si l'on brûle la racine, où va la puissance végétative qui y était présente? » Elle retourne, sans changer de lieu, à la Puissance naturelle de l'Ame universelle. » (Plotin, *Enn.* V, liv. II, § 2.) — [2] *Voy.* ci-après, § XV, p. 656. Ce passage obscur est éclairci par un fragment de Jamblique sur la catégorie *avoir* (*Comm. sur les Catégories;* dans Simplicius, *Comm. sur les Catégories*, fol. 95). « L'Ame, en descendant dans le corps, produit certaines facultés qui » *s'ajoutent à son essence* comme *acquises;* elle reçoit du corps d'autres » facultés, qu'elle développe par son inclination et sa procession : comment » donc pourrait-on dire qu'elle les *a* [par elle-même]? D'ailleurs, elle reçoit » certaines facultés dans chaque partie du monde où elle vient demeurer; elle » produit les unes elle-même, elle tient les autres du monde. Elle prend aussi » dans chaque partie du monde un corps qui est en rapport avec cette partie » [*Voy.* ci-après, p. 656, note 3]; elle reçoit ce corps de l'univers, ou bien elle » le produit elle-même par ses propres *raisons* (λόγοι), si c'est un corps organisé. *Elle se dépouille de ces facultés et de ces corps*, quand elle passe » dans une autre région. Il résulte évidemment de là que toutes ces choses » n'étaient pour elle qu'*acquises*, qu'elle les *avait* comme des choses étrangères, parce qu'elles étaient d'une autre nature. » Cette théorie de Jamblique est empruntée à Plotin : « La génération *ajoute* quelque chose à l'âme, etc. » (*Enn.* I, liv. I, § 12.) *Voy.* encore le passage de Simplicius cité ci-dessous.

[3] Stobée, *Florilegium*, tit. XXV, § 6, p. 378, éd. Gaisford. — [4] Simplicius, qui suit en Psychologie la doctrine de Jamblique (*Voy.* ci-dessus, p. 631, note 6), expose en ces termes la génération et le rôle des *facultés irrationnelles :* « Descendant, par suite de son *inclination*, dans ce lieu mortel, » et devant y être unie à un corps mortel pour composer avec lui *un animal* » *mortel* (ζῶον ἐν θνητόν), *l'âme a produit les facultés irrationnelles* (ἀλόγους; » προὐβάλετο ζωάς) : les unes *cognitives*, savoir, la Sensation et l'Imagination, » les autres *appétitives*, savoir, la Colère et la Concupiscence; afin que l'animal » mortel pût à l'aide de ces facultés acquérir les connaissances conformes à sa nature, réparer par la nourriture les pertes qu'il fait sans cesse, perpétuer sa race » par la génération de son semblable, et repousser ce qui viendrait à lui nuire; » toutes choses que l'animal mortel n'aurait pas été capable de faire, s'il n'eût été » pourvu de ces facultés irrationnelles. » (*Comm. sur le Manuel d'Épictète*,

sert de matière[1]], *il y a d'autres facultés qui dépendent de l'âme* [parce qu'elles ne supposent pas l'exercice des organes], *mais qui ne constituent cependant pas son essence* [parce qu'elles s'exercent sur les données de la Sensation[2]] : telle est [avec l'Opinion et l'Imagination] la Mémoire, qui est la conservation des images[3].

VII[4]. [FACULTÉS RATIONNELLES ET INTELLECTUELLES : *Volonté, Raison discursive, Intelligence*[5]]. Quant à l'*Intelligence* et aux *facultés les plus éminentes de l'âme*, les Stoïciens disent que la Raison n'est pas innée, qu'elle n'existe pas en nous *à priori*, mais qu'elle est produite en nous *à posteriori*, vers l'âge de quatorze ans, par les sensations et les représentations sensibles dont elle est le résultat. — Les Pythagoriciens et les Platoniciens disent au contraire que la Raison est présente même dans les nouveaux-nés, mais qu'elle est obscurcie par les sensations des objets extérieurs et qu'elle sommeille au lieu d'exercer sa fonction propre[6].

Pour l'Intelligence, beaucoup de Péripatéticiens en distinguent deux espèces, l'*Intelligence qui provient de la semence* (ὁ ἐκ τοῦ σπέρματος νοῦς), l'*Intelligence qui provient de la nature* (ὁ ἀπὸ τῆς φύσεως νοῦς) : ils affirment que l'une se développe immédiatement dès la naissance, mais que l'autre, l'*Intelligence séparable et venue du dehors* (ὁ χωριστὸς καὶ θύραθεν καλούμενος) ne s'ajoute à la précédente que fort tard, quand l'Intelligence en puissance est complétement développée, parce que c'est seulement alors qu'elle peut participer à la pensée en acte[7].—Beaucoup de Platoniciens eux-mêmes

§ 27.) Ce passage de Simplicius éclaircit ce que Plotin dit de la *nature animale* : « Du corps organisé et d'une espèce de lumière qu'elle fournit elle-même, l'âme » forme la *nature animale*, qui diffère à la fois de l'âme et du corps, et à » laquelle appartient la Sensation ainsi que toutes les Passions que nous » avons attribuées à l'animal. » (*Enn.* I, liv. I, § 7.)

[1] Jamblique dit dans le § IX que l'Appétit et la Sensibilité s'attachent au corps qui leur sert de matière. C'est la théorie de Plotin (*Enn.* I, liv. I, § 9). Pour la Sensation, *Voy.* ci-après, § XVIII-XX. — [2] *Voy.* Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, t. I, p. LXXXVIII. — [3] Cette définition de la Mémoire est le résumé d'un fragment de Porphyre (t. I, p. LXVII, note 4). Pour l'Opinion et l'Imagination, *Voy.* ci-après, § XXI.

[4] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LI, § 8, p. 790. — [5] La Raison a pour fonction la *pensée discursive*, et l'Intelligence la *pensée intuitive* (Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, t. I, p. LXXXVIII). Pour la Volonté et la Raison, *Voy.* ci-dessus, p. 630, note 6; pour l'Intelligence, *Voy.* ci-après, p. 666-668. — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. I, § 11; et Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 346. — [7] Jamblique explique ici l'expression θύραθεν νοῦς, qui est empruntée au traité d'Aristote *De la Génération des animaux* (II, 36), et dont le sens a été

pensent que l'Intelligence entre dans le corps avec l'âme, que l'âme et son intelligence ne constituent pas deux essences différentes.

Des Opérations de l'âme.

VIII[1]. Qui ne sait qu'Aristote affirme tout à la fois que l'âme est immobile et qu'elle est la cause des mouvements[2]? Si ce qui est immobile est également inactif, l'âme sera inactive comme elle est immobile, et [sans agir elle-même] elle sera la cause des *actes* comme elle est la cause des mouvements. Si, comme quelques-uns l'affirment, l'*acte* est la fin, la liaison, l'union et la cause stable des mouvements; si de plus, comme l'avance Aristote, l'*entéléchie* immobile de l'âme contient l'*acte* en elle-même, ce sera l'*acte le plus parfait* qui produira les diverses opérations propres à l'*animal*[3].

Selon Platon, au contraire, la production des opérations propres à l'*animal* est loin d'être inhérente à l'essence et à la vie de l'âme. Il est évident, sans doute, que l'âme fait partie du composé; mais, comme il y a dans l'animal changement, division, extension par rapport au corps, intervalle par rapport au temps et au lieu, toutes choses qui sont étrangères à la vie incorporelle en soi, il est clair aussi que, selon Platon, aucun des mouvements du composé n'est

controversé (*Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. II, p. 17; M. Chauvet, *Des théories de l'Entend. hum.*, p. 368). Némésius (*De la Nature de l'homme*, chap. I) s'exprime sur ce point à peu près dans les mêmes termes que Jamblique : « Aristote pense que l'*intellect en puissance se forme* » *avec l'homme*, mais que l'*intellect en acte nous vient plus tard du dehors* » (θύραθεν ἡμῖν ἐπεισιέναι); il ne concourt pas à l'essence et à l'existence de » l'homme, mais il l'aide à connaître et à contempler la nature. » *Voy.* encore ci-après, p. 668, 675.

[1] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 32, p. 882. — [2] « Ce n'est pas du tout » ainsi [en se mouvant elle-même] que l'âme paraît mouvoir l'animal; c'est » par une sorte de volonté et de pensée... Sans être mû lui-même, le premier » moteur meut parce qu'il est conçu par l'intelligence ou qu'il est imaginé. » (Aristote, *De l'Ame*, I, 3, et II, 10; p. 127 et 335 de la trad. fr.) Aristote donne ici au mot κίνησις le sens de *mouvement corporel :* c'est ce qui explique les critiques qu'il adresse à Platon (Simplicius, *Comm. sur le Traité de l'Ame*, f. 6). Voilà ce qui fait dire à Plotin : « Pour se considérer elle-même, l'âme n'aura » nullement à se mouvoir; ou bien, si on lui attribue le mouvement, il faut » que ce soit un mouvement qui diffère tout à fait de celui des corps, et qui » soit sa vie propre. » (*Enn.* I, liv. I, § 13.) *Voy.* encore *Enn.* III, liv. VI, § 3. — [3] On voit que le mot ἐνέργεια a ici le double sens de *puissance active* et de *fonction* ou *opération*.

propre à l'âme elle-même. De même que, selon ce philosophe, il y a en nous deux vies, l'une *séparée du corps*, l'autre *commune au corps et à l'âme*, de même il y a des *fonctions* (ἐνεργήματα) *qui appartiennent à l'âme*, et d'autres *qui appartiennent au composé*[1]. Parmi ces dernières, les unes ont leur origine dans l'âme, d'autres naissent des affections du corps, d'autres proviennent à la fois de l'âme et du corps, mais toutes ont l'âme pour cause commune[2]. De même que la marche d'un navire dépend à la fois du vent et du pilote, et que, si le mouvement ne peut avoir lieu sans le concours de plusieurs autres choses, le pilote et le vent en contiennent cependant en eux la cause principale[3]; de même, l'âme se sert elle-même de tout le corps et en gouverne toutes les actions, en le dirigeant comme un char[4] ou un instrument[5]; mais, en même temps, elle a en elle-même des mouvements qui lui sont propres et qui, ne dépendant pas de l'animal, réalisent la vie qui lui est essentielle, tels que l'*enthousiasme*[6], la *pensée pure*, et, en général, tous les actes par lesquels nous nous unissons aux dieux.

C'est ce que n'accordent point les philosophes qui font de

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. I, § 9. — [2] Cette idée est développée dans Michel Psellus (*De Omnifaria doctrina*, § 41) : « Parmi les opérations, les » meilleures et les plus éminentes ont leur origine dans l'âme. D'autres sont » excitées par le corps : quand un besoin se fait sentir, l'âme cherche ce qui » peut le satisfaire. D'un côté, il y a des affections du corps qui ont leur » origine dans l'âme : le visage rougit, par exemple, parce que l'âme a jugé » qu'une chose est honteuse. D'un autre côté, il y a des affections de l'âme » qui ont leur origine dans le corps : l'âme éprouve des plaisirs et des peines, » par exemple, à cause de la génération du corps. Il y a enfin des affec- » tions qui sont communes à l'âme et au corps, telles que la locomotion : » car changer de lieu est le propre du corps ; participer à la locomotion est » une opération de l'âme. » — [3] Pour la comparaison de l'âme avec le pilote d'un navire, *Voy.* Platon, *Critias*, et Aristote, *De l'Ame*, II, 1. — [4] *Voy.* Platon, *Phèdre*. — [5] *Voy.* Platon, 1er *Alcibiade*. — [6] L'*enthousiasme* est l'acte par lequel l'âme s'unit aux dieux et particulièrement à l'Un. C'est l'*extase*, telle que Porphyre la décrit ci-dessus (p. 626, § v). On y arrive par l'*unification* progressive de toutes les puissances de l'âme, comme Jamblique l'explique lui-même dans ce fragment : « Jamblique nous recom- » mande souvent de concentrer dans l'unité la multiplicité de nos pensées, de » ramener au centre ce qui rayonne vers la circonférence, et de nous approcher, » dans cet état d'unité et d'intelligibilité, de ce qui est un et intelligible, pour le » saisir par une seule pensée, grande, indivisible, intelligible. » (Damascius, *Des Principes*, p. 331, éd. Kopp.) Proclus a développé cette théorie dans le passage suivant : « Après avoir atteint la Science, laissons là les analyses, les synthèses » et les opérations diverses de la pensée discursive, et appliquons notre âme aux

l'âme un corps, comme les Stoïciens et une foule d'autres ; ni ceux qui la conçoivent mélangée avec la génération [avec le corps], comme la plupart des Physiciens; ni ceux qui supposent qu'elle est un produit du corps, qu'elle consiste dans une espèce d'harmonie[1].

Des Actes de l'âme.

IX[2]. Toutes les âmes accomplissent-elles les mêmes actes, ou bien les âmes universelles[3] produisent-elles des actes parfaits, et les autres âmes des actes conformes au rang qui a été assigné à chacune d'elles?

Selon les Stoïciens, il n'y a qu'une seule raison (εἷς λόγος) pour les âmes universelles et les âmes particulières, leur entendement est

» intuitions simples de la faculté intellectuelle. La Science en effet n'est » pas le plus haut degré de la connaissance ; au-dessus d'elle il y a encore » l'Intelligence : je ne parle pas ici de l'Intelligence séparée de l'âme [c'est-» à-dire de l'Intelligence suprême], mais de l'*illumination* que l'âme en reçoit, » intelligence dont Aristote dit : *C'est par l'intelligence que nous connaissons » les principes* [*Dern. Analyt.*, I, 3] ; et Platon : *C'est dans l'âme qu'est » produite l'intelligence* [*Timée*, p. 30]. Nous étant élevés à cette intel-» ligence, nous contemplerons avec elle l'essence intelligible, saisissant par » des intuitions simples et indivisibles les genres des êtres qui sont simples, » indivisibles et immuables. Enfin, dépassant cette intelligence si précieuse, nous » éveillerons la sommité de notre âme qui fait de chacun de nous une unité et » ramène à l'unité la multiplicité qui se trouve en nous. De même que nous » participons de l'Intelligence par notre intelligence, de même nous partici-» pons du Premier, qui rend chaque chose une, par l'unité et la fleur de notre » essence. Car le semblable est partout connu par le semblable, les choses ra-» tionnelles par la raison, les intelligibles par l'intelligence, les formes unes des » des êtres par l'unité de notre âme : c'est là le plus élevé de nos actes ; par » lui, nous devenons *divins* (ἔνθεοι), quand, fuyant toute multiplicité, nous » appliquant à l'*unification de nous-mêmes* (ἕνωσις ἡμῶν), nous devenons unité » et nous recevons la forme de l'Un. » (*Comm. sur l'Alcibiade*, t. II, p. 106.)

[1] *Voy.* ci-dessus, § II, p. 633, note 4.

[2] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 33, p. 886. Dans le § VIII, Jamblique a traité des opérations de l'âme humaine. Dans le § IX, il compare les actes de l'âme humaine à ceux des autres âmes. — [3] Par *âmes universelles*, ψυχαὶ ὅλαι, Jamblique entend les âmes qui sont unies à l'Ame universelle et gouvernent avec elle l'*univers* ; et par *âmes particulières*, ψυχαὶ μεριστάι, les âmes qui se sont séparées de l'Ame universelle pour descendre ici-bas, et qui, dans cette nouvelle condition, ne gouvernent plus qu'une *partie*, c'est-à-dire le corps auquel elles sont unies. *Voy.* Proclus, *Éléments de Théologie*, § CLXXXV, CCIII, CCIV, CCVI.

absolument le même, leurs actes droits (κατορθώματα) sont égaux et leurs vertus identiques[1]. — Plotin en général et Amélius paraissent professer la même opinion : car ils disent tantôt que l'âme particulière diffère de l'âme universelle, tantôt qu'elle lui ressemble[2]. Selon Porphyre, au contraire, il y a une grande distance entre les fonctions de l'âme universelle et celles de l'âme particulière.

Il y aurait encore une autre opinion qui mériterait d'être prise en considération : divisant les actes d'après les genres et les espèces des âmes, elle enseigne que les actes des âmes universelles sont *parfaits*, ceux des âmes divines *purs et immatériels*, ceux des âmes démoniques *efficaces*[3], ceux des âmes héroïques *grands*, ceux des âmes des animaux et des hommes *périssables*, en suivant pour les autres êtres les lois de l'analogie[4]. Cette division ainsi établie, on en déduit les conséquences. En effet, quand on admet que partout est répandue une Ame qui est *une et identique par le genre et l'espèce*, comme l'affirme Plotin[5], ou bien *une et identique numériquement*[6], comme Amélius l'avance avec assez de légèreté dans plusieurs passages de ses écrits[7], on dit que l'âme est *identique à ses actes* (τὴν ψυχὴν εἶναι ἅπερ ἐνεργεῖ)[8]. Mais ceux qui ont un système plus sage distinguent dans la *procession* des essences de l'âme un premier, un second et un troisième degrés[9]; professant une opinion nouvelle, mais plus solide, ils accordent que les actes des âmes universelles, divines, immatérielles, répondent pleinement à leur essence; mais ils nient formellement que les âmes particulières, renfermées dans une seule espèce et divisées dans les corps, soient

[1] « Ratio rationi par est, sicut rectum recto; ergo et virtus, quæ non aliud » est quam recta ratio... Omnes virtutes rectæ sunt : si rectæ sunt et pares » sunt. Qualis ratio est, tales et actiones sunt; ergo omnes pares sunt. » (Sénèque, *Lettres*, 65.) — [2] Pour Plotin, *Voy.* ci-dessus, p. 630, note 4. — [3] Cette épithète s'explique par les lignes suivantes de Proclus : « La véri- » table essence et l'existence réelle se trouvent chez les dieux ; la puissance » par laquelle les dieux opèrent réside dans les démons ; enfin l'acte et l'effet » produits au dehors par la puissance des démons sont réalisés en nous. » (*Comm. sur l'Alcibiade*, t. II, p. 219, éd. de M. Cousin.)— [4] *Voy. Des Mystères des Égyptiens*, ch. 5, 6, 7. — [5] *Voy. Enn.* IV, liv. IX, § 3. — [6] C'est l'hypothèse réfutée par Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 1-8. — [7] *Voy.* ci-après, § X, p. 646, note 3. — [8] « Par là, Platon [dans le *Timée*, p. 41] établit que les » âmes diffèrent entre elles par leur *essence*, et non pas seulement par leurs » *actes*, comme l'affirme le divin Plotin. » (Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 314.) Pour Plotin, *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 6 et 8. — [9] Ces trois degrés sont, pour Jamblique, les âmes divines, les âmes démoniques, les âmes humaines. *Voy.* Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 314-319.

immédiatement identiques à leurs actes. De là découle une division qui est en harmonie avec ces principes : je dis, pour m'exprimer conformément à cette nouvelle doctrine, que les actes parfaits, simples, et séparés de la matière, sont inhérents aux facultés qui les produisent, et que les actes des âmes imparfaites et divisées sur la terre ressemblent aux fruits produits par les plantes.

En outre, il faut remarquer que les Stoïciens accordent aux êtres inanimés et administrés [par l'âme] toutes les fonctions d'une âme quelconque. — Les Platoniciens n'en font pas autant : car ils enseignent que certaines facultés de l'âme, telles que la Sensibilité et l'Appétit, s'attachent au corps qui leur sert de matière, mais que les facultés qui sont pures, telles que l'Intelligence, ne se servent nullement du corps [1]. Platon ne regarde point comme inhérents au corps par leur essence les actes des facultés corporelles, mais il dit qu'ils lui deviennent communs avec l'âme par la conversion de l'âme vers le corps. Quant aux actes des facultés séparées du corps, il admet qu'ils n'ont aucun rapport avec lui. En effet, d'après ce philosophe, les actes de l'âme universelle et divine sont exempts de tout mélange avec le corps à cause de la pureté de son essence, mais les actes de l'âme particulière et unie à la matière ne sont point purs comme ceux de la précédente ; les actes de l'âme qui remonte [au monde intelligible] et qui s'affranchit de la génération cessent de se rapporter au corps, mais ceux de l'âme qui descend [dans le monde sensible] sont liés et enchaînés au corps de diverses manières ; l'âme qui a pour *véhicule* (ὄχημα) un *esprit pur* [2] reçoit par lui facilement ce qui lui vient d'en haut et produit ses actes sans aucune peine, mais les actes de l'âme qui est semée et contenue dans un corps solide contractent la nature corporelle ; enfin, les actes de l'âme universelle convertissent vers eux-mêmes le corps qu'ils administrent, tandis que les actes de l'âme particulière se convertissent eux-mêmes vers le corps dont ils prennent soin [3].

Pour reproduire ces distinctions sous une autre forme, les Péripatéticiens n'attribuent les actes de l'âme qu'à l'animal (c'est-à-dire

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 637, note 5. — [2] *L'esprit* (πνεῦμα) est le *corps éthéré* qui enveloppe l'âme raisonnable, selon les Néoplatoniciens (*Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXIII, t. I, p. LXV). Lorsqu'il est *pur*, c'est-à-dire dégagé de la matière grossière, il rend plus facile le commerce avec les héros, les démons et les anges, qui, selon Porphyre, Jamblique, etc., peuplent les régions de l'air. *Voy.* S. Augustin, *Cité de Dieu*, X, 9. — [3] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXX, t. I, p. LXIX. *Voy.* encore ci-après, p. 656, note 3.

au composé de l'âme et du corps). Platon, au contraire, commence par rapporter à l'âme tous les actes, puis il détermine ceux qui lui sont communs avec l'animal. Pythagore et Platon, se fondant sur ce principe que l'essence de l'âme est supérieure à la nature [c'est-à-dire à la puissance végétative et générative] et l'engendre, lui rapportent les actes les plus élevés et les plus importants ; ils enseignent qu'elle n'a point la nature pour principe, mais qu'elle est son principe à elle-même, qu'elle gouverne par elle-même et en elle-même ses propres fonctions, enfin que tous les mouvements qui sont nobles, beaux, supérieurs à la nature, appartiennent exclusivement à l'âme.

Les Platoniciens eux-mêmes diffèrent entre eux d'opinion : les uns, comme Plotin et Porphyre[1], rapportent à un seul ordre et à une seule *idée*[2] les fonctions, les facultés et les diverses espèces de vie ; d'autres, comme Numénius, les opposent pour la lutte[3]; d'autres enfin, comme Atticus et Plutarque [de Chéronée], de la lutte font sortir l'harmonie[4].

Les Platoniciens disent encore que les âmes, entraînées primitivement par des mouvements désordonnés et coupables, sont entrées dans des corps pour communiquer l'ordre et la beauté à ce qui est au-dessous d'elles[5]; c'est de cette manière qu'ils établissent l'harmonie entre les âmes et les corps. — Quant à la cause qui a déterminé les âmes à faire descendre leur action [sur la matière], c'est, selon Plotin, la première diversité[6]; selon Empédocle, le premier

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. IX, § 3; et Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, t. I, p. LXXX. — [2] Jamblique a déjà employé la même expression au début du § III en parlant de Platon. — [3] Numénius admettait qu'il y a en nous deux âmes, l'une rationnelle, l'autre irrationnelle (Porphyre, *Des Facultés de l'âme*, t. I, p. XC). De même, il supposait qu'il y a dans le monde deux âmes, l'une bonne, l'autre mauvaise (Chalcidius, *in Timæum*, p. 396). — [4] Selon Atticus et Plutarque, nous avons deux âmes, l'une irraisonnable et mauvaise, incorporée à la matière, et l'autre raisonnable et bonne, qui vient s'ajouter à l'autre et la soumettre à son empire, comme Jamblique l'explique ci-après (p. 651). Il en est de même dans le monde. La matière existait avant sa formation, et il y avait au milieu d'elle une âme irraisonnable et mauvaise qui l'agitait d'un mouvement désordonné. Dieu lui unit une âme raisonnable et fit ainsi sortir l'ordre du chaos. *Voy.* Plutarque, *De la Formation de l'âme*, 4; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, p. 84, 99, 116, 119, 173, 184. — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 5. — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* V, liv. I, § 1. Outre l'expression de *première diversité*, ce philosophe emploie celle d'*audace* (τόλμα), terme dont se servaient les Pythagoriciens pour désigner la *dualité*, comme *osant la première se séparer de l'unité.*

éloignement de Dieu[1]; selon Héraclite, le [désir de trouver le] repos dans le changement[2]; selon les Gnostiques, la folie ou l'égarement[3]; enfin, selon Albinus, l'erreur du libre arbitre[4]. — Les premiers sont d'ailleurs en désaccord avec les derniers sur un autre point : ils assignent pour origine au mal que l'âme fait et souffre les choses qui l'entourent et s'attachent à elle, soit la matière, comme le disent souvent Numénius et Cronius[5], soit le corps, comme l'écrit quelquefois Harpocration[6], soit la nature et la vie irrationnelle, comme Plotin[7] et Porphyre[8] l'affirment dans une foule de passages.

Selon Aristote, les êtres dépourvus de raison diffèrent de l'homme par leurs facultés et leurs autres caractères[9]. — Selon les Stoïciens, les fonctions de la vie communiquées aux êtres sont de plus en plus imparfaites, et, plus elles approchent de la nature irrationnelle, plus elles sont incomplètes par rapport aux fonctions supérieures[10].

Enfin, comme je l'ai entendu dire à certains Platoniciens, tels que Porphyre[11] et beaucoup d'autres, les actes de l'homme deviennent semblables à ceux de la brute, et ceux de la brute devien-

[1] *Voy.* Empédocle, éd. Sturz, vers 452. Proclus emploie dans le même sens l'expression *éloignement de l'unité*, ἀπόστασις ἀπὸ τοῦ ἑνός (*Comm. sur l'Alcibiade*, t. II, p. 102, éd. Cousin). — [2] Selon Héraclite, l'âme, qui a une nature ignée, est dans un mouvement perpétuel. Quand elle est *fatiguée* de faire le tour du ciel avec les astres, elle *descend* sur la terre où son mouvement se ralentit; elle trouve donc alors *le repos dans le changement*, ou, comme dit Plotin (*Enn.* IV, liv. VIII, § 5), *le repos dans la fuite*. *Voy.* ci-après, p. 649, note 5. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* II, liv. IX, § 10, et les *Éclaircissements* du tome I, p. 508. — [4] Albinus admettait qu'il y a en nous deux âmes, l'une rationnelle et immortelle, l'autre irrationnelle et périssable (Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 113). On possède encore de ce philosophe une *Introduction aux dialogues de Platon*.— [5] Pour Numénius, *Voy.* ci-dessus, p. 644, note 3. Cronius était l'ami de Numénius, d'après le témoignage de Porphyre (*De l'Antre des Nymphes*, § 21). — [6] Harpocration était disciple d'Atticus. — [7] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 8. — [8] *Voy.* Porphyre, *De l'Antre des Nymphes*, § 30. — [9] *Voy.* Aristote, *De l'Ame*, liv. III, 12; et Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, III, 7. — [10] Selon les Stoïciens, « Dieu pénètre toutes les » parties du monde (comme notre âme pénètre toutes les parties de notre » corps), mais à des degrés divers : car il pénètre certaines parties, les os » et les nerfs, par exemple, en qualité d'*habitude ;* d'autres, le principe diri- » geant, par exemple, en qualité d'*intelligence* (Diogène Laërce, VII, § 139)... » L'*esprit* pénètre le monde entier et reçoit différents noms selon les différences » de la matière qu'il a pénétrée (Stobée, *Eclogæ physicæ*, III, § 29, p. 66). » — [11] *Voy.* ci-dessus, p. 534.

nent semblables à ceux de l'homme[1], autant que des choses qui ont une essence différente peuvent devenir semblables les unes aux autres.

Du Nombre des âmes.

X[2]. Ceux qui admettent que l'essence de l'âme est *numériquement une*, mais qui multiplient cette âme, soit, comme le fait Amélius[3], par les *modes* et les *degrés* (σχέσεις καὶ καταστάσεις), soit, comme le disent les Orphiques, par les souffles émanés de son essence

[1] « En général, la prédominance excessive des passions ne permet pas aux » hommes de rester hommes et les entraîne vers la nature irraisonnable, bes- » tiale et désordonnée. » (Jamblique, dans Stobée, *Florilegium*, tit. v, § 62. *Voy.* encore l'*Exhortation à la philosophie*, du même auteur, ch. vi, p. 96, éd. Kiessling.) On lit aussi dans Némésius (*De la Nature de l'homme*, ch. ii, p. 58, trad. de M. Thibault) : « Jamblique dit qu'il y a autant d'espèces d'âmes » que d'espèces d'animaux, ou, en d'autres termes, qu'il y a différentes espèces » d'âmes; et il a écrit un livre pour montrer que les âmes ne passent pas des » hommes dans les animaux irraisonnables, ni de ceux-ci dans les hommes, » mais qu'elles passent des animaux dans les animaux, et des hommes dans » les hommes. Et il me semble qu'ici, non-seulement il se rapproche davantage » de l'opinion de Platon, mais encore qu'il est plus près de la vérité. »

[2] Stobée, *Eclogæ physicæ*, liii, § 34, p. 898. — [3] Jamblique a déjà dit plus haut (§ ix, p. 642) : « Amélius avance avec assez de légèreté dans » plusieurs de ses écrits que l'Ame est *une et identique numériquement*. » Par *degrés*, Amélius entendait les diverses espèces d'âmes qu'il reconnaissait (*Voy.* ci-dessus, p. 629, note 2), et par *modes*, les diverses puissances que l'Ame communique à tous les êtres dans la mesure où ils peuvent les recevoir (idée conforme à l'hypothèse que Plotin expose et réfute dans l'*Ennéade* VI, liv. iii, § 3). Ce philosophe avait sans doute puisé cette théorie dans Numénius, dont il avait commenté la doctrine, et qui, ainsi que Jamblique l'affirme plus loin (§ xvii, p. 660-661), enseignait qu'après la mort toutes les âmes venaient se confondre dans une Ame unique. On trouve dans un fragment de Numénius une phrase qui paraît renfermer la théorie à laquelle Jamblique fait allusion : « *Nous participons à l'Intelligence quand elle descend* » *et se communique à tous les êtres qui peuvent la recevoir*. Pendant que le » Démiurge nous regarde et se tourne vers chacun de nous, il arrive que la vie » et la force se répandent dans nos corps échauffés de ses rayons; mais s'il » se retire dans la contemplation de lui-même, tout s'éteint... *Le premier Dieu* » [l'Intelligence], *étant la semence de toute âme, répand ses germes dans* » *toutes les choses qui participent à lui*. L'autre Dieu [le Démiurge], en lé- » gislateur, cultive, distribue et transporte dans chacun de nous les semences » qui proviennent du premier Dieu. » (Eusèbe, *Prép. évang.*, XI, 18.)

universelle[1], réduisent ensuite la multiplicité universelle à l'unité, en ce que les *modes* et les *degrés* divers [de la vie] reviennent se confondre dans cette âme unique : de cette manière, ils empêchent cette âme de se diviser avec les êtres qui y participent, quand elle cesse de se communiquer à eux [par suite de leur mort], et ils la conservent partout universelle et identique; ils lui attribuent donc une *essence unique*, déterminée par l'*unité*.

Ceux qui, comme Démocrite et Épicure, admettent qu'il y a une infinité de mondes, et croient que les âmes sont constituées par l'infinité des atomes qui se rencontrent par hasard et qui forment tel élément[2], disent, pour être d'accord avec leurs principes, que le nombre des âmes est infini. — Il est aussi des philosophes qui, faisant naître les âmes de semences dont chacune peut à son tour en engendrer plusieurs sans que la progression s'arrête jamais, rendent leur nombre infini par la *génération* (γένεσις), dont l'action est perpétuelle[3]. — D'autres, tirant d'un seul animal qui périt plusieurs animaux et plusieurs vies, conçoivent aussi le nombre des âmes comme illimité par la *transformation* (μεταβόλη) qui l'accroît toujours : car la transformation ne subit aucune interruption dans ce système, et, par suite, la naissance y succède sans cesse à la mort[4]. — D'autres encore, confondant l'âme avec la nature, reconnaissent également qu'il se produit par *division* (διαίρεσις) un nombre infini d'âmes[5] : car si l'on divise un des êtres produits par la nature, c'est-à-dire un végétal, chaque partie est identique au tout et paraît pouvoir engendrer d'autres végétaux semblables[6].

Quant aux Platoniciens, comme ils enseignent que les âmes ne naissent pas et ne périssent pas, ils affirment qu'elles existent toujours dans la même proportion (συμμετρία), puisque leur nombre ne peut s'accroître par des naissances ni diminuer par des extinctions. Plotin en particulier regarde cette mesure (μέτρον) comme un nombre parfaitement déterminé[7].

[1] *Voy.* ci-dessus, § II, p. 632. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 626. — [3] Ceci s'applique aux Péripatéticiens. — [4] Telle était la doctrine des nouveaux Pythagoriciens qui considéraient la naissance et la mort des êtres comme de simples transformations. (*Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. II, p. 325-328.) Cronius avait écrit sur ce sujet un livre intitulé *De la Palingénésie* (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. II). — [5] Il s'agit ici des Stoïciens, qui confondaient l'Ame du monde avec la Nature (Diogène Laërce, VII, § 148), et croyaient que chaque semence contient une parcelle de l'âme des parents (Eusèbe, *Prép. évang.*, XV, 20). — [6] *Voy.* Aristote, *De l'Ame*, I, 5, p. 159 de la trad. fr. — [7] « La période totale contient toutes les raisons [séminales des

De la Descente des âmes.

XI[1]. Plotin, Porphyre et Amélius disent que les âmes passent toutes également de l'Ame supra-céleste dans des corps[2]. Timée nous paraît traiter ce point d'une manière fort supérieure quand il représente le Démiurge semant les âmes, lors de leur *première existence* (ὑπόστασις πρώτη)[3], dans les genres de corps les meilleurs, dans tout le ciel et dans tous les éléments de l'univers. D'après cela, les âmes semées par le Démiurge seront distribuées dans toutes les créations du Démiurge, et, lors de leur *première procession* (πρόοδος), les âmes, en recevant l'existence, possèdent avec elles-mêmes leurs réceptacles, à savoir : l'Ame universelle, l'univers ; les âmes des dieux visibles, les sphères célestes ; les âmes des éléments, les éléments mêmes auxquels elles sont échues d'après la demeure que le sort a assignée à chacune d'elles[4]; en sorte que les *descentes* (κάθοδοι) des âmes deviennent différentes les unes des autres par les différentes demeures qu'elles ont reçues du sort, comme l'explique clairement la distribution dont parle Timée[5].

Il est une autre secte de Platoniciens qui, en traitant des descentes que les âmes opèrent de différents lieux, ne les distinguent

» êtres]. Quand elle est finie, les mêmes êtres sont reproduits par les mêmes » raisons... S'il existe une *mesure* (μεμέτρηται) qui règle combien il doit y » avoir d'êtres, leur *quantité* (τὸ ποσὸν) sera déterminée par l'évolution et le » développement de toutes les raisons, en sorte que, quand tout sera fini, » une autre période recommencera. » (Plotin, *Enn.* V, liv. VII, § 1, 3.)

[1] Stobée, *Ectogæ physicæ*, LII, § 35, p. 902. — [2] Pour Plotin, *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 9-17. — [3] Cette expression équivaut à celle de *naissance première* qui se trouve dans Platon : « Il dit que la *naissance première* (γένεσις » πρώτη) serait uniformément la même pour tous les animaux, afin qu'aucun » n'eût à se plaindre de lui; que, *semées* chacune dans celui des astres, instru- » ments du temps, qui lui était attribué, les âmes devaient produire celui des » animaux qui est le plus capable d'honorer la divinité. » (*Timée*, p. 41 ; p. 113 de la trad. de M. H. Martin.) — [4] Ce passage de Jamblique est cité par Michel Psellus (*De Omnifaria doctrina*, § 34) : « Le philosophe Jamblique, » qui entre à ce sujet dans des distinctions trop minutieuses, étend l'âme » raisonnable depuis Dieu jusqu'à la terre, et lui attribue dans chaque partie » de l'univers des facultés différentes, dont il place les unes dans le ciel, » d'autres dans les éléments, d'autres encore dans le corps solide. » — [5] Les idées que Jamblique expose ici paraissent tirées du *Commentaire* qu'il avait composé sur le *Timée* de Platon. *Voy.* Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 324.

ni d'après les sorts assignés par le Démiurge, ni d'après les divisions des meilleurs genres, tels que les *dieux*, les *anges*, les *démons*, les *héros*[1], ni d'après les distributions de l'univers; mais, affirmant que l'âme est toujours dans un corps, ces philosophes, tels qu'Ératosthène, Ptolémée le platonicien[2] et d'autres encore, font passer l'âme de corps subtils dans des corps épais. Ils disent, en effet, qu'elle demeure toujours dans quelque partie du monde sensible, que de temps à autre elle vient de tel ou tel lieu de l'univers entrer dans un corps solide : selon Héraclide de Pont[3], c'est de la voie lactée, selon d'autres, c'est de toutes les sphères célestes que les âmes descendent ici-bas; selon ceux-ci, elles habitent dans la lune[4] ou dans la région aérienne qui se trouve au-dessous de la lune, et c'est de là qu'elles viennent dans la génération terrestre; selon ceux-là, elles passent de corps solides dans d'autres corps solides.

On voit qu'en faisant partir les âmes de tant de régions diverses on leur assigne des descentes fort différentes. Les manières dont ces descentes s'opèrent ne diffèrent pas moins selon les auteurs. Héraclite, admettant qu'il y a des changements nécessaires des contraires les uns dans les autres, suppose qu'il y a pour les âmes une ascension et une descente, que rester dans les mêmes choses est une fatigue et que changer est un repos[5]. — Selon le platonicien

[1] Sur cette division, *Voy. Des Mystères des Égyptiens*, ch. 5, 6, 7. — [2] Selon Proclus (*Comm. sur le Timée*, p. 186), Ératosthène disait que l'âme est un composé de substance immatérielle et de matière. Par matière il entendait sans doute le corps subtil dont parle Jamblique. Quant à Ptolémée, il est l'auteur d'un *Commentaire sur le Timée* qui est cité par Proclus. — [3] Héraclide de Pont est un disciple de Platon cité par Proclus (*ibid.*, p. 28, 281). L'opinion que Jamblique attribue ici à Héraclide a été développée par Porphyre : « Selon » Pythagore, la foule des songes n'est autre chose que les âmes qui sont rassem- » blées dans la voie lactée ; celle-ci est ainsi appelée parce que les âmes se nour- » rissent de lait quand elles tombent dans la génération, etc. » (*De l'Antre des nymphes*, § 28.) Macrobe a reproduit à peu près littéralement ce passage dans son *Commentaire sur le songe de Scipion*, I, 12. — [4] Porphyre dit dans le même ouvrage (§ 18) que les prêtres de Cérès croyaient que la Lune préside à la génération. — [5] La citation que Jamblique fait d'Héraclite est tirée de Plotin (*Enn.* IV, liv. VIII, § 1). Dans le système d'Héraclite, les *contraires* sont le *feu* et l'*humidité*, et les alternatives produites nécessairement par les contraires sont la *descente* et l'*ascension:* dans la *descente*, le feu, en se condensant, se change en eau ; dans l'*ascension*, l'eau, en se raréfiant, se change en feu; la *descente* a pour résultat la génération du monde, et l'*ascension*, un embrasement général. L'âme a une nature ignée et se forme par évaporation; son essence est d'être

Taurus[1], les âmes sont envoyées par les dieux sur la terre, soit, comme l'affirment ceux qui se conforment à la doctrine de Timée, pour contribuer à la perfection de l'univers, afin qu'il y ait dans le monde sensible autant d'animaux qu'il y en a dans le monde intelligible[2], soit, comme le pensent les autres, pour donner le spectacle d'une vie droite, parce que les dieux veulent se manifester par la vie pure et sainte des âmes.

Les manières dont s'opère la descente des âmes se divisent encore à un autre point de vue: l'âme descend volontairement si elle se résout elle-même à administrer les choses terrestres ou si elle obéit aux êtres supérieurs; elle descend involontairement si elle est entraînée par force vers ce qui est inférieur[3].

De la Différence qui existe dans la descente des âmes.

XII[4]. Toutes les âmes ne sont pas unies aux corps de la même manière: l'Ame universelle, à ce que croit Plotin, possède sans sortir d'elle-même le corps qui s'approche d'elle, mais elle ne s'approche pas elle-même du corps et n'est pas contenue par lui; les âmes particulières s'approchent au contraire des corps, leur sont liées et y entrent quand ils sont déjà régis par la Nature universelle[5]. Les âmes des dieux [des astres] convertissent vers leur nature intellectuelle leurs corps divins qui imitent l'intelligence [par leur mouvement circulaire[6]]; quant aux âmes des autres genres divins, elles dirigent leurs véhicules (ὀχήματα) selon le rang qu'elles occupent[7]. En outre, les âmes pures et parfaites entrent dans les corps d'une manière

dans un mouvement continuel. Mais, lorsqu'elle est *humide*, elle *descend* dans la génération: c'est pour elle un *repos* parce que son activité se ralentit; lorsqu'elle est *sèche*, au contraire, elle recouvre toute sa mobilité; elle *remonte* au ciel et elle *se fatigue* à en faire le tour: de là ces vers d'Héraclite: « C'est pour les âmes un plaisir, et non une mort, de devenir humides: car » c'est un plaisir pour elles de tomber dans la génération... Notre vie est la » mort des âmes, et la vie des âmes est notre mort.... L'âme sèche est très- » sage. » (Aristote, *De l'Ame*, I, 2; Diogène Laërce, IX, § 8; Porphyre, *De l'Antre des nymphes*, § 10; Énée de Gaza, ci-après p. 673, 675.)

[1] Taurus, surnommé Calvisius, était un philosophe platonicien qui avait écrit des Commentaires sur les dialogues de Platon. — [2] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 39; Plotin, *Enn.* III, liv. IX, § 1, et *Enn.* IV, liv. III, § 10. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 12-15.

[4] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 36, p. 908. — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 9-17. — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* II, liv. II, § 3; liv. III, § 9. — [7] *Voy.* Plotin, *Enn.* II, liv. III, § 13, 15-17.

pure, sans pâtir, sans être privées de la faculté de penser. Le contraire a lieu pour les âmes impures et imparfaites.

Atticus et d'autres Platoniciens ne partagent pas cette opinion et ils lient toutes les âmes aux corps par un seul mode d'union : dans toute incarnation des âmes, ils regardent toujours comme préexistante l'âme irraisonnable, désordonnée et incorporée à la matière[1]; puis, lorsqu'elle a été ornée, ils l'unissent à l'âme raisonnable.

Les descentes des âmes diffèrent aussi par leurs buts. En effet, l'âme qui descend pour le salut, la purification et la perfection des êtres d'ici-bas, garde sa pureté; celle qui se tourne vers les corps pour s'exercer et corriger ses mœurs n'est point complétement impassible ni entièrement indépendante; quant à celle qui vient ici-bas par punition et par suite d'un jugement, elle semble être entraînée et subir une contrainte[2]. Quelques modernes cependant ne font pas cette distinction. N'établissant pas de différence entre les âmes, ils les font descendre toutes de la même manière et les regardent toutes également comme mauvaises : telle est l'opinion de Cronius, de Numénius et d'Harpocration.

Il faut aussi considérer que les vies des âmes, avant leur descente dans un corps, ont de grandes différences entre elles[3]. Or, la diversité de leurs vies produit une grande diversité dans leur première union avec un corps. En effet, les âmes nouvelles et livrées à la contemplation des êtres, les âmes compagnes des dieux et ayant la même nature qu'eux, enfin les âmes parfaites et renfermant en elles-mêmes toutes les formes de l'âme s'unissent toutes pour la première fois à des corps sans pâtir ni contracter de souillure. Mais les âmes remplies de concupiscence et d'autres passions pâtissent lorsqu'elles descendent pour la première fois dans un corps.

De la Vie de l'âme dans le corps.

XIII[4]. Selon Hippocrate, de la famille des Asclépiades, la vie est réellement communiquée au corps et l'âme y devient présente quand le fœtus est formé (parce qu'il est dès lors apte à participer à la vie)[5]; selon Porphyre, c'est dès que l'embryon est engendré. Il y a encore une autre opinion, qui n'a pas été énoncée jusqu'ici,

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 644, note 4. — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. IV, § 45. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 12 et 15.

[4] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LIII, § 37, p. 912 — [5] *Voy.* Plutarque, *De Placitis philosophorum*, V, 21.

d'après laquelle l'âme, possédant plusieurs facultés et plusieurs essences, les communique au corps dans le temps convenable, à mesure que celui-ci devient apte à les recevoir, d'abord la puissance naturelle, puis la sensibilité et l'appétit, ensuite l'âme raisonnable, enfin l'âme intellectuelle[1]. Telles sont les diverses opinions sur les époques auxquelles s'opère l'union de l'âme et du corps.

Quant à la question de savoir comment l'âme entre dans le corps, d'après une première opinion, qui se subdivise elle-même en trois autres, l'âme est attirée du dehors au moment de la conception, soit par l'ardeur du père au moment où il respire, soit par l'ardeur de la mère quand elle est bien disposée pour garder [le souffle vital] qu'elle reçoit, soit par la communauté d'affection du père et de la mère quand, respirant ensemble, ils ont tous deux la propriété d'attirer également parce que leurs natures se confondent ensemble[2].—D'après une seconde opinion, c'est par une loi fatale que l'âme qui se meut par elle-même entre dans le corps organisé, en se détachant soit de l'univers, soit de l'Ame universelle, soit de la Démiurgie universelle[3]. Les plus purs des Platoniciens, comme Plotin, disent que, dans les individus, le mouvement vital commence par le corps organisé[4], soumis pour la génération aux facultés qui se servent de lui comme d'instrument, mais que ces facultés sont séparables des corps individuels[5].

La manière même dont l'âme se sert du corps a été conçue diversement. Les uns la comparent à la fonction du pilote qui peut se séparer de son navire[6]; d'autres croient plus convenable de l'assimiler à la fonction du cocher qui, monté sur un char, dirige la

[1] Ce passage est reproduit par Michel Psellus, *De Omnifaria doctrina*, § 42. — [2] « Illud etiam ambiguam inter auctores fecit opinionem utrumne » ex patris tantummodo semine partus nasceretur, ut Diogenes et Hippon Stoïcique scripserunt; an et id ex matris, quod et Anaxagoræ et Alcmæoni necnon » Parmenidi Empedoclique et Epicuro visum est. » (Censorinus, *De Die natali*, 11.) — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 13. — [4] Selon Plotin, l'âme descend dans le corps lorsque son organisation est déjà ébauchée. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 476. — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 8, fin. — [6] Nous lisons ἀπολύεσθαι au lieu d'ἀπόλλυσθαι; Jamblique a dit plus haut que les facultés sont *séparables*, ἀπόλυτοι, et la même idée se trouve exprimée dans le passage de Plotin auquel il est fait ici allusion: « L'âme est-elle dans le » corps comme le pilote est dans le navire? Cette comparaison est bonne » pour exprimer que l'âme a la faculté de se séparer du corps. » (*Enn.*, IV, liv. III, § 21.) Cette comparaison, ainsi que celle du cocher, avait été employée précédemment par Platon. *Voy.* ci-dessus, p. 640, note 4.

marche commune; d'autres enfin expliquent l'empire que l'âme a sur le corps par le concours égal de tous deux ou par le penchant de l'âme qui incline vers le corps [1].

XIV [2]. Il y a aussi désaccord au sujet du commerce des âmes avec les dieux [3]. Les uns regardent comme impossible qu'il y ait commerce entre les dieux et les âmes renfermées dans des corps; les autres prétendent que les dieux et les âmes pures, même lorsqu'elles demeurent dans des corps, ne forment qu'une seule et même cité [4]. Ceux-ci n'accordent rien de pareil et disent que l'âme est dans l'animal comme une partie est dans un tout [5]. Ceux-là comparent l'âme à un artisan qui serait incorporé à son instrument, à un pilote qui serait incarné dans son gouvernail [6]. Enfin, il en est qui pensent que l'âme ne s'unit qu'avec les démons et les héros.

Selon Platon, les bons se distinguent des méchants par la pureté, l'élévation et la perfection de leur âme [7]. Selon les Stoïciens, ils recherchent la convenance et le beau qui dépend de la nature [8]; selon

[1] C'est par l'inclination de l'âme pour le corps que Porphyre explique leur rapport (*Principes de la théorie des intelligibles*, § XVII, XVIII, t. I, p. LXIII).

[2] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 38, p. 916. — [3] « La sagesse, qui commande aux autres vertus, naît de l'intelligence pure et parfaite; ayant pour » origine l'intelligence, elle la contemple, reçoit d'elle sa perfection, trouve » en elle la mesure et le modèle excellent de tous les actes qu'elle produit » en elle-même. S'il existe quelque commerce entre nous et les dieux, c'est » principalement par cette vertu qu'il s'opère, c'est par elle surtout que nous » leur devenons semblables. » (Jamblique, dans Stobée, *Florilegium*, tit. III, § 55.) — [4] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 3. C'est une idée empruntée aux Stoïciens. *Voy.* Eusèbe, *Prép. évang.*, XV, 16. — [5] Plotin examine cette comparaison dans l'*Ennéade* IV, liv. III, § 20. — [6] *Ibid.*, § 21. — [7] Dans de courts fragments cités par Stobée (*Florilegium*, tit. XXI, § 58, 60; tit. CIII, § 23, éd. Gaisford), Jamblique développe ainsi son opinion sur la vertu et le souverain bien : « Vivant par l'âme, c'est par sa vertu que nous » vivons bien, de même que, voyant par les yeux, c'est par leur vertu que » nous pouvons bien voir... La vertu de l'âme est la perfection et la sagesse » de la vie, l'exercice le plus complet et le plus pur de la raison, de l'intelli» gence et de la pensée. Les actes de la vertu sont bons, beaux, intellectuels, » honnêtes, pleins de mesure et de convenance; ils tiennent le premier rang, » ont un but excellent et procurent les plus douces jouissances... L'homme » heureux est celui qui ressemble à Dieu le plus possible, qui est parfait, » simple, pur et détaché de la vie humaine. » — [8] τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῷ καλῷ τῷ τῆς φύσεως ἐξηρτημένῳ. Le sens de κοινωνία est expliqué par le passage suivant de Cicéron : « Simul autem [homo] vidit rerum agendarum ordinem et, ut » ita dicam, *concordiam*;... ratione collegit ut statueret in eo collocatum sum» mum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod positum

les Péripatéticiens, le juste milieu (συμμετρία) conforme à la nature et la vie intellectuelle supérieure à la nature humaine[1]. Selon Hérillus, ils ont pour but la science[2]; selon Ariston, l'indifférence [pour les choses qui ne sont ni honnêtes ni déshonnêtes[3]]; selon Démocrite, le calme (εὐσχημοσύνη)[4]; selon d'autres, quelque partie de l'honnête, soit l'absence de la douleur (ἀοχλησία), comme l'avance Hiéronyme[5], soit quelque autre genre de vie. Mais comme on peut, en se plaçant au point de vue des choses sensibles, distinguer une infinité de vies particulières, nous ne nous donnerons pas la peine de les énumérer et nous n'essaierons point de les définir.

De la Mort.

XV[6]. Qu'arrive-t-il à l'âme quand la mort vient terminer cette vie? Faut-il admettre que, de même qu'à la naissance l'âme a précédé le corps, ou a reçu l'existence en même temps que lui, ou ne l'a reçue qu'après lui, selon les diverses sectes, de même, à la mort, l'âme périt avant le corps, ou se dissout avec lui, ou bien subsiste en elle-même après être sortie d'ici-bas? C'est là la question principale. Mais elle se subdivise en plusieurs parties qui sont elles-mêmes susceptibles de recevoir diverses espèces de solutions.

On peut se demander si les êtres vivants meurent, soit parce que les artères, ne pouvant plus recevoir le souffle extérieur, éprouvent une suffocation[7], soit parce que la tension [de l'esprit sensitif] se relâche[8] et que la chaleur s'affaiblit ou s'éteint en quelque sorte à l'intérieur. Si c'est de cette manière que la mort arrive, l'âme périt avant le corps ou en même temps que lui, comme le pense

» sit in eo quod ὁμολογίαν Stoïci, nos appellamus *convenientiam* (*De Finibus*, » III, 6). » Quant à l'identité du beau et du bien, *Voy.* Diogène Laërce (VII, § 101) : καλὸν τὸ τέλειον ἀγαθόν.

[1] *Voy.* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 6, et X, 7. — [2] *Voy.* Diogène Laërce, VII, § 165. — [3] *Ibid.*, VII, § 160. — [4] Démocrite donnait différents noms à ce qu'il regardait comme le souverain bien, εὐθυμία, εὐεστώ, etc. (*Ibid.* IX, § 45). — [5] *Voy.* Cicéron, *De Finibus*, V, 5.

[6] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 39, p. 920. — [7] *Voy.* Sénèque, *De la Providence*, 6. — [8] ἐκλυομένου τοῦ τόνου. « Le sommeil (disait Zénon) est le » relâchement de l'esprit sensitif. Le relâchement de l'esprit sensitif porté » jusqu'à la dissolution (ἄνεσις καὶ ἔκλυσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος), c'est la » mort. » (Plutarque, *De Placitis phil.*, V, 23.) *Voy.* aussi M. Ravaisson, *Sur le Stoïcisme* (Mém. de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres, t. XXI, p. 31).

Cornutus. Si, au moment de la mort, l'âme disparaît du corps qui lui sert de sujet et dont elle est une puissance (comme l'harmonie est une puissance de la lyre[1]) ou bien une perfection[2], l'âme ne périt pas avant le corps (car elle n'arrive pas à l'anéantissement progressivement), mais elle passe de l'être au non-être d'une manière subite, sans aucun intervalle de temps et sans corruption, de même que, lorsqu'elle existe, elle arrive à l'existence tout d'un coup, comme un éclair qui brille. Dans ce cas, vivre, ce sera, pour l'être vivant, posséder la forme de la vie; mourir, être privé de sa présence ou ne plus la posséder. Cette opinion a été professée par un grand nombre de Péripatéticiens. Si l'âme est disséminée (παρέσπαρται) dans le corps et s'y trouve renfermée comme du vent dans une outre[3], ou bien y est mélangée et s'y meut comme les grains de poussière qui voltigent dans l'air et que l'on aperçoit par les fentes[4], il est évident qu'alors l'âme sort du corps, se disperse et se dissipe, comme le croient Démocrite et Épicure.

Plotin a fondé une autre secte : il sépare de la raison [qui constitue l'essence pure de l'âme] la puissance irrationnelle[5] [qui constitue l'âme irraisonnable, *image* et *acte* de l'âme raisonnable][6], et [après la mort] il envoie cette puissance irrationnelle dans la génération[7], ou bien il l'enlève au principe pensant[8]. — Ce dernier point donne lieu lui-même à deux opinions. En effet, ou la puissance irrationnelle de chaque âme se résout dans la Vie irrationnelle totale de l'univers [c'est-à-dire dans la Puissance naturelle et végétative de l'Ame universelle][9], de laquelle elle a été détachée,

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 653, note 4. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 626, note 4. — [3] Ces expressions appartiennent à la doctrine d'Épicure. *Voy.* Diogène Laërce, X, § 63, 65; et Lucrèce, III, 418, 553. — [4] C'était la comparaison employée par Démocrite. *Voy.* Aristote, *De Gener.*, I, 3; et Lucrèce, II, 108. — [5] *Voy.* ci-dessus le commencement du § v, p. 636. — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. I, § 7, 12. — [7] Selon Plotin, l'âme ne descend pas tout entière dans le corps; son intelligence demeure impassible, infaillible et impeccable (*Voy.* ci-dessus, p. 630, note 6); c'est à l'âme irraisonnable que sont imputables nos erreurs et nos fautes; c'est aussi elle qui est punie après la mort, en étant envoyée dans la génération, c'est-à-dire en passant dans un nouveau corps (*Enn.* I, liv. I, § 12). — [8] Quand l'âme raisonnable s'est, pendant cette vie, séparée du corps par les vertus purificatives, elle remonte dans le monde intelligible après la mort (*Enn.* IV, liv. III, § 24), et elle y ramène avec elle l'âme irraisonnable, son *image* et son *acte*, qui n'existe plus alors que d'une manière idéale, à l'état virtuel (*Enn.* III, liv. IV, § 6; *Enn.* IV, liv. IV, § 29, et liv. V, § 7). — [9] *Voy.* ci-dessus, § v, p. 636.

et de cette manière, comme le croit Porphyre[1], elle subsiste sans subir de changement; ou bien la Vie irrationnelle totale subsiste séparée du principe pensant et est conservée dans le monde, comme l'enseignent les prêtres anciens[2].

Il y a à peu près la même différence dans les opinions relatives aux substances intermédiaires entre l'âme et le corps.—Les uns introduisent immédiatement l'âme dans le corps organisé, comme le font la plupart des Platoniciens.—D'autres pensent qu'entre le corps solide et l'âme incorporelle et angélique il y a des *vêtements éthérés, célestes, spirituels*[3], qui, enveloppant la vie intellectuelle, sont

[1] Selon Proclus (*Comm. sur le Timée*, p. 311), Porphyre croyait que le *véhicule éthéré*, avec lequel il identifiait la *puissance irrationnelle* de l'âme, était, lorsque l'âme retournait au monde intelligible, réuni aux astres auxquels il avait été emprunté (*Voy.* les *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXIII, t. I, p. LXV). Jamblique pensait au contraire que la *puissance irrationnelle* et le *véhicule éthéré*, non-seulement survivaient à la mort, mais encore conservaient leur individualité. — [2] Il s'agit sans doute ici des Orphiques. *Voy.* ci-dessus, § X, p. 646. — [3] Les *vêtements éthérés, célestes* et *spirituels*, dont parle ici Jamblique, sont l'*esprit* ou *corps éthéré* qui, selon la plupart des philosophes néoplatoniciens, jouait le rôle d'*intermédiaire* entre l'*âme raisonnable* et le *corps terrestre* : « Toute âme particulière, dit Proclus, a un *véhicule immatériel, indivisible, et impassible par son essence*... Le véhicule de toute âme » descend par l'addition d'enveloppes de plus en plus matérielles; il remonte avec » l'âme, quand il est purifié de la matière et qu'il revient à sa forme propre, » dans la même proportion que l'âme qui se sert de lui. L'âme descend en effet » d'une manière irrationnelle, en prenant des *puissances irrationnelles*, et elle » remonte en se dépouillant de toutes les *facultés propres à la génération* » dont elle s'était revêtue en descendant. » (*Eléments de Théologie*, § CCVIII, CCXIX.) Synésius, dans son traité *Des Songes* (p. 136-138), a développé la théorie néoplatonicienne de l'*esprit* intermédiaire entre l'âme et le corps : « L'imagination est le sens des sens, parce que l'*esprit imaginatif* est le sens » commun et le *corps premier* de l'âme... L'esprit imaginatif est le premier » et le propre *véhicule* de l'âme : il devient subtil et éthéré, lorsque celle-ci » s'améliore, épais et terrestre, lorsque celle-ci se déprave. Il a en effet » une nature intermédiaire entre le raisonnable et l'irraisonnable, entre » l'incorporel et le corporel; il est leur limite commune; il lie le divin à » ce qui tient le dernier rang... Cet *esprit psychique*, que les hommes bienheureux ont appelé l'*âme spirituelle*, devient par sa disposition un dieu, ou » un démon de forme variée, ou une image, et c'est dans cette image que l'âme » expie ses fautes... Avec du travail et du temps, l'esprit imaginatif peut » remonter au ciel après s'être purifié dans plusieurs existences successives, etc. » Cette doctrine est exposée tout au long par Cudworth dans son *Système intellectuel*, p. 1027. La *nature plastique* de ce philosophe

produits pour la contenir et lui servir de *véhicules*, et d'un autre côté l'attachent convenablement au corps solide par des liens intermédiaires communs.

De la Purification.

XVI[1]. Pour Plotin et la plupart des Platoniciens, la purification parfaite de l'âme consiste à s'affranchir des passions, à mépriser les connaissances acquises par les sens, et tout ce qui appartient au domaine de l'opinion, à se détacher des conceptions qui se rap-

n'est autre chose que l'*esprit* ou *véhicule éthéré* des Néoplatoniciens. On retrouve cette doctrine dans une foule d'auteurs, entre autres dans La Fontaine, qui l'oppose à l'hypothèse de Descartes sur l'âme des bêtes :

J'attribuerais à l'animal
Non point une *raison* selon notre manière,
Mais beaucoup plus ausai qu'un aveugle ressort;
Je subtiliserais un morceau de matière,
Que l'on ne pourrait plus concevoir sans effort,
Quintessence d'atome, extrait de la lumière.
. . . . . Je rendrais mon ouvrage
Capable de sentir, juger, rien davantage,
Et juger imparfaitement,
Sans qu'un singe jamais fît le moindre argument.
A l'égard de nous autres hommes,
Je ferais notre lot infiniment plus fort;
Nous aurions un double trésor :
L'un, *cette âme pareille en tous tant que nous sommes*,
Sages, fous, enfants, idiots,
Hôtes de l'univers sous le nom d'*animaux*;
L'autre, encore *une autre âme, entre nous et les anges*
Commune en un certain degré;
Et ce trésor à part créé
Suivrait parmi les airs les célestes phalanges,
Entrerait dans un point sans en être pressé,
Ne finirait jamais quoique ayant commencé :
Choses réelles, quoique étranges. (*Fables*, X, 1.)

Faute de connaître la doctrine néoplatonicienne de l'*esprit* intermédiaire entre l'âme et le corps, le savant commentateur de La Fontaine, M. Walckenaër, a commis l'étrange erreur d'attribuer l'invention de cette hypothèse à La Fontaine : « *Ce qui précède*, dit-il, *est un composé des idées d'Empédocle* [il eût » fallu dire *d'Héraclite*] *et de Platon, que La Fontaine mêle ensemble* pour » tâcher de s'expliquer à lui-même le système de Descartes, contre lequel son » bon sens naturel lui suggérait des difficultés insolubles. »

[1] Stobée, *Eclogæ physicæ*, § 59, p. 1056.

portent à des objets matériels, à se remplir de l'Être et de l'Intelligence, et à rendre le sujet pensant semblable au sujet pensé[1]. Quelques-uns d'entre les Platoniciens disent encore souvent que la purification se rapporte à l'âme irrationnelle et à l'opinion, mais que l'essence rationnelle et l'âme intellectuelle sont toujours élevées au-dessus du monde, attachées aux intelligibles et n'ont jamais besoin de se perfectionner ni de s'affranchir de choses superflues.

Examinons par quels êtres est accompli chacun de ces trois actes, le *jugement*, le *châtiment* et la *purification* des âmes[2].

Si l'on en croit la plupart des Pythagoriciens et des Platoniciens, c'est par les âmes particulières elles-mêmes que ces actes sont accomplis; mais, selon ceux de ces philosophes qui ont le mieux étudié la question, c'est par les âmes universelles et parfaites, par l'Ame universelle qui préside à l'ordre de l'univers[3], par l'Intelligence royale qui donne au monde entier toute sa beauté ; selon les anciens, c'est par les dieux visibles [les astres], principalement par le soleil, par les principes démiurgiques invisibles, par tous les genres d'êtres supérieurs, les héros, les démons, les anges et les dieux qui président eux-mêmes à la constitution de l'univers.

Quel est le but en vue duquel ces êtres réalisent ces actes?

Le but du *jugement* est d'affranchir de tout mélange la pureté des hommes vertueux, de distinguer la perfection de ceux qui ont une beauté accomplie en les séparant autant que possible de toute imperfection, enfin d'exalter au plus haut degré l'excellence des âmes supérieures, excellence dont rien d'inférieur ne saurait approcher. Mais ceux qui ne partagent pas là-dessus l'opinion des anciens[4] ne regardent pas comme principaux effets du jugement ceux que nous venons d'énoncer; ils font plutôt consister son utilité dans le bon ordre, la distinction du bien et du mal, et toutes choses de ce genre.

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. II; et Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § 1, t. I, p. LI. *Voy.* aussi le passage de Proclus cité ci-dessus, p. 640, note 6. — [2] κρίσις, δίκη, κάθαρσις. Ce sont les termes mêmes employés par Platon dans le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République*. Nous en faisons la remarque parce que Heeren n'a point compris le sens de ces trois mots, autant qu'on en peut juger par les explications qu'il donne dans ses notes sur le § XVI. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* II, liv. III, § 8; *Enn.* III, liv. II, § 13; *Enn.* IV, liv. III, § 12, 24 et liv. VIII, § 5. — [4] Il y a ici une faute dans le texte d'Heeren et dans la traduction de Canter. Il faut lire οὐδέποτε δὲ κατὰ ταὐτὰ (*eadem*) τοῖς παλαιοτέροις ἀρέσκει τὰ κεφάλαια αὐτῆς, au lieu de ταῦτα (*ea*). La même idée est répétée plusieurs fois ci-après.

Le but du *châtiment* est de faire prévaloir le bien sur le mal, de réprimer le vice, de le détruire et de l'anéantir, de réaliser pour tous une égalité conforme au mérite[1]. Au lieu de suivre à cet égard la doctrine des anciens, certains philosophes croient que l'utilité de la peine consiste à établir l'égalité en infligeant un châtiment aussi grand ou plus grand que la faute; d'autres, à soumettre le coupable à la loi du talion, d'autres encore à corriger le vice, etc. : car il y a sur ce point une grande diversité d'opinions parmi les Pythagoriciens et les Platoniciens.

Quant à la *purification*, elle a pour but de délivrer l'âme des choses étrangères, de lui rendre son essence propre, de lui donner la perfection, la plénitude, l'indépendance[2], de lui faciliter son *retour* (ἄνοδος) au principe qui l'a engendrée[3], de conduire les substances particulières à s'unir aux substances universelles et à participer à leur puissance, à leur vie et à leur fonction[4]. Ceux qui n'admettent pas avec les anciens que ce soient là les effets véritablement importants de la purification lui assignent pour but de séparer l'âme du corps, de la délivrer de ses chaînes, de l'affranchir de la corruption, de la faire sortir de la génération, ou d'atteindre quelque autre résultat aussi borné, qu'ils regardent comme supérieur au reste. C'est ainsi que beaucoup de Pythagoriciens et de Platoniciens sont en désaccord sur ce point.

Fixons les limites de ces trois choses [du jugement, du châtiment et de la purification], et voyons où se termine chacune d'elles.

Les âmes sont soumises au *jugement* tant qu'elles sont placées dans la génération, qu'elles ne sortent pas de l'univers et qu'elles sont en quelque sorte mêlées à la diversité[5]; mais, dès qu'elles sont sorties [de la génération], affranchies, pures, complétement indépendantes, maîtresses d'elles-mêmes, remplies des dieux, elles cessent d'être soumises au jugement. Cependant, les Pythagoriciens et les Platoniciens ne suivent pas ici la doctrine des anciens et soumettent toutes les âmes au jugement.—Il en est de même pour le *châtiment*. Les anciens placent au nombre des dieux, même lorsqu'elles sont encore ici-bas, les âmes pures et unies avec les dieux

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 45. — [2] « La purification consiste à séparer le » plus possible l'âme du corps, à l'habituer à se concentrer et à demeurer en » elle-même, etc. » (Jamblique, *Exhortation à la philosophie*, ch. XIII.) — [3] Porphyre avait composé sur ce sujet un écrit intitulé *Du Retour de l'âme*. — [4] « Affranchi de la nature irrationnelle et demeurant dans l'intelligence, » l'homme devient semblable à Dieu, etc. » (Jamblique, *Exhortation à la philosophie*, ch. VI.) — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 5.

par la conformité de la pensée, et, lorsque celles-ci sont sorties de leurs corps, ils les introduisent immédiatement parmi les dieux sans les soumettre à aucune peine. Quant aux Platoniciens, ils font passer toutes les âmes de la génération dans le monde intelligible quand elles ont subi leur peine.—La *purification* donne lieu aux mêmes controverses. Les anciens disent que les âmes unies aux dieux sont au-dessus de la purification; les autres, tels que certains Platoniciens, qu'il y a pour l'âme des périodes universelles de purification; mais il en est, tels que Plotin[1], qui croient que l'âme séparée du corps est au-dessus de la purification.

De la Récompense.

XVII[2]. Les anciens ne sont pas du tout d'accord sur la récompense que reçoivent les âmes lorsqu'elles sortent de leurs corps et qu'elles vont parmi les âmes angéliques. Plutarque, Porphyre, ainsi que les anciens, leur font garder leur rang propre; mais Plotin les affranchit de toutes les choses terrestres[3]. Les anciens leur accordent avec raison d'être, par leur intelligence, dans une excellente disposition qui les rapproche des dieux, et de présider aux choses de ce monde; mais Porphyre leur enlève ce privilége. Quelques-uns des anciens affirment qu'elles ne se servent pas du raisonnement, et que leurs actes sont si parfaits que le raisonnement le plus pur et le plus exact ne saurait nous en donner l'idée[4]; mais Porphyre refuse absolument aux âmes une vie indépendante [de la génération], parce qu'il les croit attachées à la génération et données aux animaux composés [d'une âme et d'un corps] pour leur porter assistance. Dans Platon, Timée ramène les âmes, au moment de leur *ascension;* dans les divers lieux dans lesquels elles ont été semées par le Démiurge; il ne les élève pas au-dessus du rang qu'elles occupaient avant que le Démiurge eût formé le monde[5].

Numénius paraît penser que l'âme s'unit et s'identifie complétement avec ses principes[6]; les anciens croient qu'elle s'y allie tout en restant une substance différente. Le premier semble résoudre l'âme dans ses principes, tandis que les seconds la rattachent à ces

[1] « Les âmes qui sont pures, qui n'entraînent avec elles rien de corporel, » jouissent du privilége de n'être dans rien de corporel... Elles habitent avec » Dieu. » (Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 24.)

[2] Stobée, *Eclogæ physicæ*, LII, § 60; p. 1064. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 24, 32; liv. IV, § 1-5 — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 18.— [5] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 42. — [6] Les principes de l'âme sont pour Numénius l'Intelligence

mêmes principes; l'un suppose un rapprochement qui exclut toute distinction, et les autres un rapprochement qui admet une distinction. Cette distinction ne dépend pas du monde ni de la nature, comme l'ont cru quelques Platoniciens; elle est indépendante de l'univers, comme nous le concevons pour les substances incorporelles[1].

Porphyre admet cette union de l'âme avec les dieux jusqu'aux âmes humaines, mais il pense que les âmes inférieures à celles-ci forment une autre espèce, qui est l'espèce irrationnelle. En outre, il assimile aux substances universelles[2] les âmes qui demeurent en elles-mêmes et conservent leur essence. Les Platoniciens enseignent que ces âmes prennent soin des êtres inanimés[3]. Selon les anciens, les âmes délivrées de la génération partagent avec les dieux le gouvernement de l'univers; selon les Platoniciens, elles gardent leur rang[4]. De même, selon les premiers, elles partagent avec les anges les fonctions démiurgiques; selon les seconds, elles font le tour du ciel.

et l'Ame du monde, ou le premier Dieu et le Démiurge. *Voy.* p. 646, note 3.

[1] « Il ne faut pas croire que la pluralité des âmes vienne de la plura-
» lité des corps. Les âmes particulières subsistent aussi bien que l'Ame
» universelle indépendamment des corps sans que l'unité de l'Ame univer-
» selle absorbe la multiplicité des âmes particulières, ni que la multiplicité
» de celles-ci morcelle l'unité de celle-là. » (Plotin, *Enn.* VI, liv. IV, § 4.) — [2] Πορφύριος ἀφομοιοῖ τὴν ψυχὴν τοῖς πᾶσιν κ. τ. λ. Cette phrase n'a pas été comprise par Canter qui traduit: *cum reliquis animas comparat;* ni par Heeren, qui dit dans une note : « Voluit scriptor Porphyrium omnibus animam
» tribuisse, attamen ita ut, quum inter se diversæ sint, suum quæque ordinem
» teneant. » Pour comprendre l'expression τοῖς πᾶσιν, il faut se reporter aux *Principes de la théorie des intelligibles*, où Porphyre dit: « Des substances
» universelles et parfaites (ὅλαι καὶ τελείαι ὑποστάσεις) aucune ne se tourne
» vers son produit... Quand l'Ame est séparée de la matière, chacune de ses
» parties possède tous les pouvoirs que possède l'Ame elle-même, etc. » (Trad. fr. § XXX, XXXIX; t. I, p. LXIX, LXXXI.) — [3] « L'âme en général prend soin de la
» nature inanimée et fait le tour de l'univers sous diverses formes. Tant
» qu'elle est parfaite et conserve ses ailes dans toute leur force, elle plane
» dans la région éthérée et gouverne le monde entier. » (*Phèdre*, p. 246; t. VI, p. 48 de la trad. fr.) Plotin commente ce passage dans plusieurs livres. — [4] τηροῦσιν αὐτῶν τὴν τάξιν. Canter traduit: *deorum contemplantur ordinem.* C'est une erreur. Jamblique a déjà employé cette expression au commencement du § XVII : « Plutarque et Porphyre font garder aux âmes leur rang
» propre (τηροῦσι ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως). » Il a dit aussi : « Platon ne les
» élève pas au-dessus du rang qu'elles occupaient, etc. » Il y a d'ailleurs dans le *Phèdre :* θεοὶ ἀρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη... ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος. Il faut donc donner ici à τηροῦσιν le sens de *gardent*, et non celui de *contemplent*, et changer αὐτῶν en αὐτῶν.

COMMENTAIRE DU TRAITÉ D'ARISTOTE SUR L'AME[1].

FRAGMENTS CONSERVÉS PAR SIMPLICIUS, PRISCIEN DE LYDIE, JEAN PHILOPON.

Sensation.

[ARISTOTE.] Il faut admettre, pour tous les sens en général, que *le sens est ce qui reçoit les formes sensibles sans la matière*, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou l'or dont l'anneau est composé, et garde cette empreinte d'airain ou d'or, mais non pas en tant qu'or ou airain. (*De l'Ame*, II, 12; p. 247 de la trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

XVIII. [JAMBLIQUE.] D'abord, l'objet sensible produit sur l'organe une *impression*, qui est à la fois une *passion* et un *acte*, parce qu'elle consiste à devenir semblable à l'objet senti; ensuite, cette impression engendre une *forme* dans la puissance vitale qui est commune à l'âme et au corps [c'est-à-dire dans la *sensibilité irrationnelle*]; enfin, la sensibilité éveille dans l'âme la *raison* qui s'applique aux formes de cette espèce : de là résulte un *jugement* et une *connaissance*[2]. (Fragment cité par Priscien de Lydie, *Comm. du Traité de Théophraste sur la Sensation*, p. 276; dans les *Œuvres de Théophraste*, éd. de Bâle.)

Vue.

[ARISTOTE.] La lumière est, on peut le dire, la couleur du diaphane, lorsque le diaphane est diaphane en toute réalité, en entéléchie, soit par le feu, soit

[1] Sur ce traité, *Voy.* ci-dessus l'*Avertissement*, p. 615.

[2] Cette théorie de la sensation est complétement conforme à celle que Plotin expose dans l'*Ennéade* IV, liv. IV, § 23, et liv. VI, § 2 et 3. Il faut rapprocher aussi de ce passage les lignes suivantes de Simplicius, où l'on retrouve les mêmes idées et presque les mêmes termes : « L'organe est mis en mouvement » sans aucun intermédiaire par l'objet sensible : il ne *pâtit* pas simplement ; » il *agit* aussi, parce qu'il est vivant. Cette *passion active* (ἐνεργητικὸν πάθος) » éveille l'*acte* et le *jugement de la sensibilité pure*, qui s'applique à la *forme* » de l'objet sensible. Car, ce n'est pas extérieurement ni passivement, c'est » intérieurement, en vertu des *raisons* qu'elle possède, que la sensibilité tire » de son sein la *forme* qui est semblable à l'*acte passif* produit dans l'organe. » Ainsi, la passion que l'objet sensible fait éprouver à l'organe est un *mouve-* » *ment*, tandis que la production de la raison, le jugement de la sensibilité » pure, la détermination de la forme de l'objet sensible, ne constituent pas un » mouvement, mais un *acte indivisible*. » (*Comm. du Traité de l'Ame*, f. 59-60, éd. d'Alde.)

par telle autre cause; comme, par exemple, le corps supérieur : car ce corps a quelque chose de tout pareil et d'identique au feu. On a donc établi que le diaphane et la lumière ne sont ni du feu, ni absolument un corps, ni une émanation d'aucun corps. (*De l'Ame*, II, 7; p. 211 de la trad. fr.)

XIX. [JAMBLIQUE.] La lumière n'est pas un corps, ni, comme le croient les Péripatéticiens, la passion ou la qualité d'un corps [mais l'*acte de la forme lumineuse*]. (Fragment cité par Priscien de Lydie[1], *ibid.*, p. 277.)

[1] Voici comment, en citant Jamblique, Priscien développe cette théorie de la lumière : « Dans la vision, l'œil ne reçoit pas des images qui émaneraient des » objets extérieurs, et qui, en s'introduisant dans cet organe, lui imprimeraient » une espèce de forme [comme le croient les Épicuriens]; il n'émet pas une » espèce de corps par lequel il irait toucher en quelque sorte les objets sensibles » [comme le pensent les Stoïciens]; enfin, les couleurs ne produisent pas dans le » diaphane une affection que celui-ci transmettrait à la vue [comme l'enseignent » les Péripatéticiens]. Les *formes* des corps ont une puissance active par la- » quelle elles agissent sur ce qui est disposé à recevoir leur action, non-seulement » quand il y a contact, mais encore à distance, lorsque cette distance est conve- » nable pour que l'objet sensible agisse et que l'organe pâtisse... Telles sont les » conditions communes à la vue et à l'ouïe. En outre, la vue a besoin de la » lumière qui met l'organe visuel en état de voir et l'objet visible en état d'être » vu : car, sans lumière, l'objet visible ne saurait agir sur l'organe visuel, ni » l'organe visuel entrer en rapport avec l'objet visible... Qu'est-ce donc que le » *diaphane?*... Nous ne devons pas demander de quel corps simple naît le dia- » phane : les *formes* ne sont produites ni par les éléments ni par aucune espèce » de corps; ce sont au contraire les corps qui participent aux formes et qui en » reçoivent leurs caractères propres. C'est pourquoi les corps qui n'ont point » par eux-mêmes une essence lumineuse ont besoin de la lumière pour être vus, » tandis que le feu et les corps brillants n'en ont pas besoin, parce que, par leur » essence, ils participent suffisamment à la forme lumineuse... Autre est la lu- » mière qui émane d'une source lumineuse; autre est la lumière qui est une source » lumineuse, la lumière du soleil, par exemple, ou celle du feu. Ici nous ne nous » occupons pas de la cause dans laquelle subsiste l'essence de la lumière, mais de » la lumière qui émane de cette cause et qui est l'*acte du diaphane* dans l'air, l'eau » et les autres corps qui sont tour à tour lumineux et ténébreux. C'est pourquoi, » me conformant à l'opinion de Jamblique, je crois que la lumière n'est pas un » corps, ni, comme le disent les Péripatéticiens, la passion ou la qualité d'un » corps... La lumière n'est pas produite par division ni par émission : elle est » l'*acte de la forme lumineuse*. » (*Comm. du Traité de Théophraste sur la Sensation*, p. 275-277.) Cette théorie de la vue et de la lumière est complétement conforme à celle que Plotin expose dans l'*Ennéade* IV, liv. v, et se rapproche de l'hypothèse des ondulations.

Sens interne.

[Aristote.] Comme nous sentons que nous voyons et entendons, il faut absolument que ce soit ou par la vue, ou par un autre sens, que l'on sente que l'on voit. (*De l'Ame*, III, 2; p. 262 de la trad. fr.)

XX. [Jamblique.] La *sensation qui est nôtre* [qui est propre à l'âme] porte le même nom que la sensation irrationnelle [qui est commune à l'âme et au corps][1]. (Fragment cité par Simplicius, *Comm. sur le Traité de l'Ame*, f. 52, éd. d'Alde.)

Imagination.

[Aristote.] On peut dire que l'imagination est le mouvement qui ne saurait avoir lieu sans la sensation, ni ailleurs que dans les êtres qui sentent; qu'elle peut rendre l'être qui la possède agent et patient de bien des manières; et enfin qu'elle peut également être vraie et être fausse. (*De l'Ame*, III, 3; p. 286 de la trad. fr.)

XXI. [Jamblique.] L'Imagination est liée à toutes les puissances de l'âme : elle reçoit l'empreinte de toutes, retrace les formes qui leur sont propres, et transmet les impressions d'une faculté à une autre; elle donne à l'Opinion l'intuition des formes qui proviennent des Sens; elle lui représente aussi les conceptions qui pro-

[1] Cette pensée de Jamblique est conforme à la théorie exposée sur ce point par Plotin dans l'*Ennéade* I, liv. I, § 7. Elle est commentée par Simplicius en ces termes : « L'homme est complet sous le rapport de la sensibilité; cela » lui est commun avec beaucoup d'autres animaux. Mais, *sentir que nous sen-* » *tons*, c'est le privilége de notre nature : car c'est le propre de la faculté » rationnelle de pouvoir *se tourner vers soi-même*. On voit que la raison » s'étend ainsi jusqu'à la sensation, puisque la *sensation qui est propre à* » *l'homme* se perçoit elle-même. En effet, le principe qui sent se connaît lui-» même dans une certaine mesure quand il sait qu'il sent, et, sous ce rapport, » il se tourne vers lui-même et s'applique à lui-même... La *sensation qui est* » *nôtre* est donc *rationnelle* : car le corps lui-même est organisé rationnelle-» ment. Cependant, comme le dit Jamblique, la *sensation qui est nôtre* porte » le même nom que la *sensation irrationnelle*, sensation qui est tout entière » tournée vers le corps, tandis que la première se replie sur elle-même. Sans doute, » elle ne se tourne pas vers elle-même comme l'intelligence ou la raison : car » elle n'est point capable de connaître son essence ni sa puissance, et elle ne » s'éveille pas d'elle-même; elle connaît seulement son acte et elle sait quand » elle agit; or, elle agit quand elle est mise en mouvement par l'objet sensible. » (*Comm. sur le Traité de l'Ame*, f. 52, éd. d'Alde.)

viennent de l'Intelligence[1]; elle reçoit elle-même les *images* que lui fournissent les diverses puissances de l'âme, et le nom qu'elle porte exprime fort bien la propriété qu'elle a de tout s'assimiler en recevant et en réfléchissant tous les phénomènes des facultés intellectuelles, végétatives ou intermédiaires entre les unes et les autres. Elle retrace et représente toutes les opérations de l'âme[2]; elle rapproche celles qui sont extérieures de celles qui sont intérieures, et transmet aux puissances qui sont répandues dans le corps les impressions qu'elle reçoit de l'Intelligence. Puisque l'Imagination a pour essence la propriété de s'assimiler toutes choses, elle est avec raison liée à toutes les autres puissances auxquelles elle est antérieure et dont elle provoque les opérations. Elle ne consiste point dans une passion, ni dans un mouvement, mais dans un acte indi-

[1] Cette théorie de l'Imagination est conforme à celle qu'on trouve dans Plotin (*Voy. Enn.* I, liv. I, § 9; liv. IV, § 10; et *Enn.* IV, liv. III, § 29, 30). Elle a été développée par Plutarque d'Athènes : « Après que le sens s'est appliqué à l'objet sensible et en a reçu la forme, il la garde; c'est à cette » forme que l'Imagination s'applique pour se la représenter, comme le dit » Plutarque. Aussi définit-il l'Imagination le mouvement de l'âme qui naît » immédiatement de la sensation en acte... Selon Plutarque, l'Imagination est » double : par une extrémité, elle aboutit à la faculté supérieure, c'est-à-dire, » elle commence où finit la Raison discursive; par l'autre extrémité, elle » aboutit aux Sens dont elle forme le sommet. L'Imagination ne donne rien » à l'Intelligence et à la Raison discursive; mais elle est purifiée et perfectionnée par ces facultés, parce que, guidée par elles, elle arrive à posséder » la vérité autant qu'elle en est capable par sa nature. De là vient que l'Imagination tâche d'accompagner toujours l'exercice de ces facultés, afin de » participer à la raison et à la vérité. Plutarque se sert à ce propos d'une comparaison fort juste qui mérite d'être rapportée. La partie supérieure de » l'Imagination, dit-il, qui touche à la Raison discursive, est avec elle dans le » même rapport qu'une ligne avec une autre qu'elle touche en un point. De même » que ce point est identique et différent : identique, parce qu'il est un; et » différent, parce qu'il peut être pris avec l'une ou avec l'autre des deux lignes; » de même l'Imagination peut être considérée comme simple et comme double » [par rapport aux Sens et à l'Intelligence], parce que, d'un côté, elle ramène » à l'unité l'objet sensible qui est divisé, et que, de l'autre côté, elle représente et elle exprime par des images et des formes diverses les choses divines » qui sont simples et indivisibles. » (Jean Philopon, *Comm. sur le Traité de l'Ame*, III, § 30, 32.) — [2] Cette phrase est citée par Simplicius : « Quoique » l'Imagination, comme le dit Jamblique, représente toutes nos opérations rationnelles, cependant elle devient semblable aux formes sensibles qui sont » figurées et divisibles; c'est pourquoi elle touche à la Sensibilité. » (*Comm. du Traité d'Aristote sur l'Ame*, f. 60, éd. d'Aldo.)

visible et déterminé; elle ne reçoit pas une empreinte du dehors, comme la cire, mais elle tient tout de ce qu'elle possède intérieurement : car c'est en tirant de son sein les *raisons* par lesquelles elle s'assimile les objets qu'elle en représente les images. (Fragment cité par Priscien de Lydie[1], *Comm. du Traité de Théophraste sur l'Imagination et l'Intelligence*, p. 284.)

Intelligence en puissance.

[Aristote.] Il a été dit plus haut que l'intelligence est en puissance comme les choses mêmes qu'elle pense, sans en être aucune en réalité, en entéléchie, avant que de les penser. Évidemment il en est ici comme d'*une tablette*[2] *où il n'y a rien d'écrit en réalité, en entéléchie;* et c'est là le cas même de l'intelligence. De plus, elle est elle-même intelligible comme le sont toutes les choses intelligibles. Pour les choses sans matière, l'être qui pense et l'objet qui est pensé se confondent et sont identiques; ainsi, la science spéculative et l'objet su de cette façon sont un seul et même objet. (*De l'Ame*, III, 4; p. 300 de la trad. fr.)

XXII. [Jamblique.] Voyez : Aristote dit une *tablette*, et non un *feuillet*. Or, il ne dirait pas *une tablette*, γραμματείῳ, s'il n'y avait

[1] Priscien accompagne cette citation des réflexions suivantes : « Il faut reconnaître que l'Imagination est, comme l'enseigne Théophraste d'après Aristote, une faculté différente de la Sensibilité, aussi bien que de l'Opinion et de la Raison. En outre, de même que la Sensibilité a besoin d'être excitée par les formes sensibles pour entrer en action et s'appliquer à ces formes en tirant de son sein les *raisons* qu'elle possède; de même, l'Imagination a besoin d'être éveillée par les formes sensibles qui lui servent de matière et auxquelles elle s'applique. Elle est donc une puissance qui est en rapport avec le corps en tant que les formes sensibles qui la mettent en mouvement résultent des impressions éprouvées par les organes. A cette théorie de l'Imagination il faut ajouter les principes suivants que nous empruntons à Jamblique... [Suit le fragment de Jamblique que nous avons traduit ci-dessus.] Voilà ce que dit Jamblique. Mais si, comme il l'affirme, l'Imagination représente les actes des autres facultés, même les opérations intellectuelles et rationnelles, comment admettre avec Aristote qu'elle est mise en mouvement par les formes sensibles? C'est que, bien qu'elle représente les opérations des facultés supérieures, elle offre aussi l'image des formes sensibles; elle devient donc semblable à ce qui est divisible et figuré, et elle contracte ainsi le caractère des objets sensibles. C'est pourquoi elle ne représente les opérations des facultés supérieures qu'autant qu'elle est mise en mouvement par les formes sensibles. » (*Comm. du Traité de Théophraste sur l'Imagination et l'Intelligence*, p. 284-285.)

[2] M. Barthélemy Saint-Hilaire traduit *feuillet;* nous mettons *tablette*, pour nous conformer au Commentaire de Jamblique.

des lettres, γράμματα. Il s'est servi de ce terme pour faire comprendre que l'âme des enfants, qui est l'*Intelligence en puissance*, possède les *raisons des choses*. C'est pourquoi, s'il a comparé leur âme à *une tablette*, c'est qu'elle possède les *raisons des choses*, comme *une tablette*, γραμματεῖον, contient *des lettres*, γράμματα. Si Aristote dit : *où il n'y a rien d'écrit*, ἀγράφῳ, il entend par là : *où il n'y a rien d'écrit lisiblement*, parce que les lettres ne sont pas nettes et lisibles[1]; comme on dit qu'un tragédien *n'a pas de voix*, ἄφωνος, quand il *n'a pas assez de voix*, κακόφωνος. Ainsi, *Aristote pense comme Platon que l'âme contient les intelligibles et les raisons de toutes choses, et qu'apprendre, c'est se souvenir*. (Fragment cité par Jean Philopon[2], *Comm. sur le Traité de l'Ame*, III, § 46.)

[1] C'est la théorie développée par Leibnitz dans la préface de ses *Nouveaux Essais*. — [2] M. Barthélemy Saint-Hilaire attribue par mégarde cette théorie de Jamblique à Jean Philopon, qui se borne à citer Jamblique et ajoute seulement cette réflexion : « Jamblique dit ces choses pour montrer qu'Aristote est ici d'accord avec Platon. » L'idée fondamentale de ce fragment de Jamblique est empruntée à Plotin : « Nous n'usons pas toujours de tout ce que nous possédons. » Or nous en usons quand nous dirigeons la partie moyenne de notre être » [la raison discursive avec l'imagination] soit vers le monde supérieur, soit » vers le monde inférieur, *quand nous amenons à l'acte ce qui jusque-là » n'était qu'en puissance, ce qui n'était qu'une simple disposition.* » (*Enn.* I, liv. I, § 11.) La théorie de Jamblique a été elle-même reproduite par Plutarque d'Athènes : « Le mot *Intelligence* a trois sens dans Aristote. Ces » trois sens ne sont pas les mêmes pour Alexandre d'Aphrodisie et pour » Plutarque... Plutarque dit que le premier sens du mot *Intelligence* est *l'Intelligence qui consiste dans une simple habitude*, telle qu'elle est dans les » enfants : car Plutarque prétend que, selon Aristote, *les enfants possèdent » les raisons des choses*, que l'âme raisonnable a des notions de tout, qu'*apprendre n'est que se souvenir ;* c'est pourquoi Plutarque accorde aux enfants l'Intelligence qui consiste dans une simple habitude et qui possède les » raisons des choses. Mais ils ne connaissent pas bien les choses, ajoute-t-il, » et ils ont besoin d'apprendre, c'est-à-dire, de se souvenir. Le deuxième sens » est l'*Intelligence qui est à la fois en habitude et en acte*, telle qu'elle est » dans les hommes faits : car en eux l'Intelligence est à la fois une habitude » et un acte ; elle a étudié et appris, et s'est rappelé les choses en les apprenant. Enfin, le troisième sens est l'*Intelligence qui est seulement en acte :* » telle est l'*Intelligence qui vient du dehors et qui est parfaite* [c'est-à-dire » l'Intelligence divine]. Tels sont les trois sens du mot *Intelligence* selon Plutarque. » (Jean Philopon, *Comm. sur le Traité de l'Ame*, III, § 33.) L'accord de Jamblique et de Plutarque sur ce point est attesté en ces termes par Priscien : « Puisque l'Intelligence en puissance contemple les formes, comme le

Intelligence en acte.

[ARISTOTE.] De même que dans toute la nature, il faut distinguer, d'une part, la matière pour chaque genre d'objets, la matière étant ce qui est tous ces objets en puissance; et, d'autre part, la cause, ce qui fait, parce que c'est la cause qui fait tout, comme l'art fait tout ce qu'il veut de la matière; de même, il faut nécessairement aussi que ces différences se retrouvent dans l'âme. Telle est, en effet, l'intelligence, qui, d'une part, *peut devenir toutes choses*, et qui, d'autre part, *peut tout faire*. C'est en quelque sorte une virtualité pareille à la lumière: car la lumière, en un certain sens, fait, des couleurs qui ne sont qu'en puissance, des couleurs en réalité. Et telle est l'intelligence qui est séparée, impassible, sans mélange avec quoi que ce soit, et *qui par son essence est en acte*. (*De l'Ame*, III, 5, p. 303 de la trad. fr.)

XXIII. [JAMBLIQUE.] L'Intelligence est l'essence supérieure à l'âme; or Aristote parle ici de l'Intelligence et non de l'Essence raisonnable. (Fragment cité par Simplicius, *Comm. sur le Traité de l'Ame*, f. 62, éd. d'Alde.)

[« Le divin Jamblique entend par Intelligence en puissance et » Intelligence en acte l'Intelligence supérieure à l'âme, soit l'In- » telligence participée, soit l'Intelligence imparticipable[1]. » (Simplicius, *ibid.*, f. 88.)]

» dit Théophraste avec Aristote, comment contemple-t-elle les deux espèces » de formes, les formes immatérielles et les formes matérielles qu'elle connaît » par abstraction (car elle ne contemple les formes matérielles qu'en tant » qu'elles sont des formes)? C'est un point qu'ont fort bien expliqué les *in- » terprètes légitimes d'Aristote*, Jamblique et Plutarque, fils de Nestorius. » (*Comm. du Traité de Théophraste sur l'Imagination et l'Intelligence*, p. 289.)

[1] Le sens de cette expression est expliqué dans les lignes suivantes de Proclus : « L'Intelligence a une triple puissance : il y a l'Intelligence imparticipable, » distincte de tous les genres particuliers; puis l'Intelligence participable, à » laquelle participent les âmes des dieux et qui leur est supérieure; enfin, » l'Intelligence qui habite dans les âmes et leur donne leur perfection (*Comm.* » *sur l'Alcibiade*, t. II, p. 178, éd. Cousin). » Quant à l'Interprétation même donnée par Jamblique du passage d'Aristote qu'il commente, elle a été longuement combattue par Simplicius, qui s'exprime en ces termes : « Dans notre » Commentaire sur le livre XII de la *Métaphysique*, en suivant les idées expo- » sées sur ce point par Jamblique conformément à la pensée d'Aristote, nous » avons longuement expliqué, comme c'en était le lieu, ce qu'est l'Intelligence » séparée des âmes; nous avons fait voir qu'elle est l'essence première et indi- » visible, la vie parfaite et l'acte suprême; qu'elle offre l'identité de la chose » pensée, de la chose pensante et de la pensée; qu'elle possède la perpétuité,

» la permanence, la perfection; qu'elle détermine toutes choses et en est la » cause. Il nous reste donc maintenant à dire ce qu'est l'Intelligence participée » par nos âmes : car il y a une Intelligence particulière participée par chaque » âme raisonnable... Aristote parle donc ici de l'âme raisonnable, mais non » de l'intelligence participée par elle au premier degré. On peut, comme nous » l'avons dit, s'élever de cette Intelligence inférieure [qui est l'âme raison- » nable] à cette Intelligence participée, dont la condition diffère de celle de » l'âme : car l'âme, ayant son essence et sa vie déterminées par l'intelligence » participée, change et demeure tout à la fois, descend vers les choses du second » degré et remonte à l'essence pure et séparée de la matière, tandis que l'Intel- » ligence participée, demeurant toujours ce qu'elle est, détermine les divers états » de l'âme; c'est ainsi que la puissance de la Nature, qui détermine les choses » engendrées, peut, tout en restant indivisible et en demeurant ce qu'elle est, » déterminer les choses divisibles et changeantes. « Mais, dit-il [dit Jambli- » que], l'Intelligence est l'essence supérieure à l'âme; or, Aristote parle ici de » l'intelligence et non de l'Essence raisonnable. » Comment admettre cependant » qu'Aristote, dans son *Traité de l'Ame*, ne parle point de la Raison, qui est » la plus haute faculté de l'âme ?... Aristote appelle proprement *Intelligence* » la *Raison qui appartient à l'âme*, parce que la Raison est immédiatement » déterminée par l'Intelligence; il la regarde comme une faculté précieuse, » parce qu'elle ne considère pas les choses sensibles en tant que sensibles, mais » qu'elle contemple, soit les formes des choses sensibles en tant qu'elles » peuvent être connues dans leur essence, soit les formes qui subsistent dans » l'essence rationnelle, ou bien s'élève par elles aux formes intelligibles. Alors » la Raison devient l'*Intelligence en acte :* car elle connaît les choses intelli- » gibles et non les choses sensibles en tant que sensibles, telles que les perçoit » la sensation ; dans ce dernier cas, elle est seulement l'*Intelligence en* » *puissance*... Considérons maintenant comment nous pourrons concilier notre » opinion avec celle du divin Jamblique, qui par Intelligence en puissance et » intelligence en acte entend l'intelligence supérieure à l'âme, soit l'Intelli- » gence qui détermine l'âme [l'Intelligence participée], soit l'Intelligence im- » participable, tandis que nous croyons que, dans la pensée d'Aristote, l'In- » telligence en puissance et l'Intelligence en acte appartiennent à l'essence » de l'âme, comme nous l'avons longuement expliqué ci-dessus en nous servant » des termes mêmes d'Aristote. Nous ne voudrions pas contredire Jamblique : » nous tâcherons donc de concilier, autant que nous le pourrons, son opinion » avec la nôtre, etc. » (*Comm. du Traité de l'Ame*, f. 61, 62, 88, éd. d'Alde.) Le passage d'Aristote dont Simplicius discute ici le sens a donné lieu à des interprétations fort diverses; on en trouvera l'énumération dans Jean Philopon (*Comm. sur le Traité de l'Ame*, iii, § 50). L'opinion de Jamblique paraît conforme à celle d'Alexandre d'Aphrodisie, et l'opinion de Simplicius se rapproche de celles de Plotin et de Plutarque d'Athènes; mais Plutarque et Simplicius n'admettent pas, comme le fait Plotin, qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui pense toujours. *Voy.* ci-dessus, p. 631, note 5, et p. 631, note 2.

LETTRE DE JAMBLIQUE A MACÉDONIUS SUR LE DESTIN[1].

I. Tous les êtres doivent à l'Un leur existence : car l'Être premier dérive immédiatement de l'Un. A plus forte raison, les causes universelles doivent à l'Un leur puissance efficace, sont contenues dans un seul enchaînement et se rapportent au Principe qui est antérieur à la multitude. De cette manière, comme les causes qui constituent la Nature sont multiples, qu'elles appartiennent à des genres différents et dépendent de plusieurs principes, la multitude dépend d'une Cause unique et universelle, toutes choses sont enchaînées ensemble par un lien unique, et la liaison des causes multiples remonte à la puissance unique de la Cause la plus compréhensive. Cet enchaînement unique est rendu confus par la multiplicité des êtres ; il ne produit pas une union qui soit distincte de la liaison des choses et il ne pénètre pas dans les individus ; mais, par la connexion unique des causes[2], connexion qui constitue l'ordre suprême, cet enchaînement unique produit et lie toutes choses en lui-même et les ramène uniformément à lui-même. Il faut donc définir le Destin *l'ordre unique qui contient tous les ordres à la fois*[3].

II. L'essence de l'âme est par elle-même immatérielle et incorporelle, non-engendrée et impérissable ; elle possède par elle-même l'être et la vie, elle se meut par elle-même, elle est le principe de la nature [végétative] et de tous les mouvements du corps. Tant que l'âme reste ce qu'elle est par son essence, elle a en elle-même une vie libre et indépendante. Lorsqu'elle se donne aux choses engendrées, et qu'elle se subordonne au mouvement de l'univers, elle est soumise au Destin et devient l'esclave des nécessités physiques. Lorsqu'elle s'applique à l'acte intellectuel, qui est libre et indépendant, elle fait volontairement ce qui est de son ressort, elle participe réellement de Dieu, du bien et de l'intelligible.

III. Il faut nous appliquer à mener une vie intellectuelle et divine : car c'est elle seule qui rend notre âme libre, nous délivre des liens de la nécessité, nous fait vivre non en hommes, mais en dieux, et nous inspire le désir des biens qui sont vraiment divins.

[1] Stobée, *Eclogæ physicæ*, VI, § 17, p. 184 ; *Eclogæ ethicæ*, VIII, § 41-45, p. 396-406, éd. Heeren. — [2] Nous lisons αὐτῶν τῶν αἰτιῶν. — [3] Il faut rapprocher de cette définition du Destin celle qui se trouve dans le fragment de Jamblique cité ci-dessus, p. 16, note 1.

IV. Pour me résumer, les mouvements produits dans le monde par le Destin[1] sont semblables aux actes et aux mouvements immatériels et intellectuels [du monde intelligible], et l'ordre du Destin offre l'image de l'ordre pur et intelligible. Les causes du second rang dépendent des causes supérieures, la multiplicité des choses engendrées se rapporte à l'Essence indivisible, de telle sorte que toutes les choses qu'embrasse le Destin sont liées à la Providence suprême. Le Destin est donc uni à la Providence par son essence même ; il en tient son existence ; il en dépend et s'y rapporte. Puisqu'il en est ainsi, le principe en vertu duquel nous agissons est en harmonie avec les deux principes de l'univers [le Destin et la Providence], mais il y a en nous une puissance d'action [l'âme raisonnable] qui est indépendante de la nature et ne subit pas l'influence du mouvement de l'univers. Elle n'est donc pas contenue dans le mouvement de l'univers : puisqu'elle ne dérive pas de la nature[2] ni du mouvement de l'univers, elle est plus ancienne, et, puisqu'elle ne nous est pas donnée par l'univers, elle est d'un ordre supérieur ; mais, comme elle a emprunté certaines parties à toutes les régions du monde ainsi qu'à tous les éléments[3], et qu'elle se sert de ces parties, elle est comprise elle-même dans l'ordre du Destin, elle y concourt, elle y remplit son rôle et en subit nécessairement l'influence. En tant que l'âme renferme en elle-même une raison pure, qui existe et se meut par elle-même, qui a en elle-même le principe de ses actes et est parfaite, elle est indépendante de tout ce qui l'entoure ; en tant qu'elle produit d'autres vies [les puissances sensitive et végétative] qui inclinent vers la génération et entrent en commerce avec le corps, elle se trouve liée à l'ordre de l'univers[4].

V. Si quelqu'un croit anéantir l'ordre en introduisant le Hasard et la Fortune, qu'il apprenne qu'il n'y a dans l'univers rien qui déroge à l'ordre, qui constitue un épisode, qui n'ait pas de cause, qui soit indéterminé et fortuit, qui ne provienne de rien et arrive par accident. La Fortune ne supprime pas l'ordre et la liaison des causes, ni l'union des principes, ni l'empire que les premiers prin-

[1] Nous lisons : αἱ μὲν κινήσεις αἱ περὶ τὸν κόσμον τῆς πεπρωμένης, et nous rejetons la leçon τῇ πεπρωμένῃ proposée par Heeren, qui n'a pas vu que les mots τῆς πεπρωμένης dépendaient de κινήσεις. — [2] Nous ajoutons la négation οὐδὲ que le sens exige absolument. — [3] L'âme raisonnable a emprunté aux sphères célestes son *corps éthéré* et aux éléments son *corps solide*. *Voy.* ci-dessus p. 656, note 3. — [4] La doctrine exposée dans les § 2, 3, 4 est empruntée à Plotin, *Enn.* III, liv. I, § 9 et 10. Elle est parfaitement développée par Simplicius dans son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, § 1.

cipes étendent sur toutes choses. Il vaut mieux dire que la Fortune est l'ordre des choses supérieures et des autres choses [qui sont inférieures] en tant qu'elle préside aux événements, qu'elle en constitue la cause concomitante et qu'elle leur est antérieure. On la regarde tantôt comme un Dieu, tantôt comme un Démon : le principe qui préside aux causes des événements est un Dieu, quand ce sont des causes supérieures, et un Démon, quand ce sont des causes inférieures. Tout a donc une cause, et il n'arrive rien qui soit en dehors de l'ordre universel [1].

VI. Pourquoi donc la justice distributive [de Dieu] ne s'exerce-t-elle pas ici-bas [2]? C'est une impiété de faire une pareille question : car les vrais biens ne dépendent pas d'un autre principe que de l'homme et de sa volonté. Il est reconnu que ce sont les plus importants pour la volonté, et les doutes que le vulgaire conçoit à cet égard n'ont pas d'autre origine que son ignorance. La vertu trouve sa récompense en elle-même. La fortune ne saurait donc rabaisser l'homme vertueux ; sa grandeur d'âme le met au-dessus de tous les événements. Elle n'est point d'ailleurs contraire à la nature : l'élévation et la perfection de l'âme suffisent pour satisfaire ce qu'il y a de meilleur dans l'homme. Les choses qu'on regarde comme des revers exercent, affermissent et augmentent la vertu ; sans elles, il n'est pas possible d'être un homme de mérite. Les gens vertueux préfèrent l'honnête à toutes choses, font consister le bonheur uniquement dans la perfection de la raison et n'attachent aucun prix au reste. Puisque c'est l'âme qui constitue l'homme, qu'elle est intellectuelle et immortelle, son mérite, son bien et sa fin consistent dans la vie divine, et aucune des choses mortelles ne peut ni contribuer à la vie parfaite ni diminuer sa félicité. En effet, c'est la vie intellectuelle qui fait notre béatitude [3] ; or, aucune des choses intermédiaires ne saurait l'augmenter ni la diminuer. C'est donc à tort que les hommes parlent tant de la fortune et de ses injustes faveurs.

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. I, § 1. — [2] Plutarque de Chéronée a composé sur ce point un traité intitulé *Des Délais de la justice divine.* — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. IV, § 3.

THÉOPHRASTE

DIALOGUE SUR L'AME

PAR

ÉNÉE DE GAZA.

ANALYSE ET EXTRAITS.

L'objet de ce dialogue est l'exposition et la réfutation de la doctrine professée par Platon et les Néoplatoniciens sur la Préexistence des âmes, la Métempsycose et l'Éternité du monde. Les interlocuteurs sont un Égyptien d'Alexandrie, Théophraste d'Athènes et Euxithéus de Syrie[1].

Préambule[2]. L'Égyptien rencontre à Alexandrie Euxithéus, qu'il a eu pour condisciple à l'école d'Hiéroclès [philosophe néoplatonicien du ve siècle, maître d'Énée de Gaza]. Il lui fait connaître l'état de décadence dans lequel est tombée la philosophie, et l'engage à s'adresser à Théophraste pour apprendre de lui ce qu'on enseigne à Athènes sur les points qui ont été le plus discutés par les philosophes anciens et modernes.

I. *Opinions professées par les philosophes anciens sur la Descente de l'âme dans le corps*[3].

THÉOPHRASTE. Je vais, comme dans les mystères, te révéler la doctrine secrète des anciens. Héraclite, supposant qu'il y a des alternatives nécessaires, dit que l'âme *monte* et *descend* successivement : car c'est une *fatigue* pour elle de suivre le Démiurge, de

[1] Dans l'Analyse et les Extraits de ce dialogue, nous suivons l'ordre que M. Boissonade a adopté dans le texte grec pour la disposition des matières; la traduction latine qu'il a placée à la fin du volume offre un arrangement tout à fait différent. — Nous mettons partout l'Analyse dans le même caractère que les Notes.

[2] Édit. Boissonade, p. 1-4. — [3] *Ibid.*, p. 5-8. Dans ce morceau, Énée de Gaza tantôt paraphrase et tantôt commente Plotin (*Enn.* IV, liv. VIII, § 1, 4).

faire là-haut avec ce Dieu le tour de l'univers, d'être subordonnée à ce Dieu et de lui obéir; c'est pourquoi elle descend ici-bas par le désir d'y trouver le *repos* et l'espoir de commander[1]. Empédocle nous effraie en proclamant que c'est une loi pour les âmes qui ont péché de tomber ici-bas; grâce à sa sagesse, il faut végéter dans une plante l'âme dont l'essence est de se mouvoir toujours et de se mouvoir par soi-même. Voici comment s'exprime Empédocle (car je me rappelle à propos ses vers) :

> J'ai déjà été jeune fille, jeune homme,
> Arbrisseau et oiseau.

Il dévoile ainsi un peu la doctrine que Pythagore enseignait par des symboles. Platon, notre premier maître à tous, dit beaucoup de choses fort belles sur la nature de l'âme et sur ses migrations, mais il n'est point partout d'accord avec lui-même. Dans le *Phédon*, Socrate, témoignant son mépris pour le monde sensible et blâmant le commerce de l'âme avec le corps, se plaint que l'âme soit *enchaînée* dans le corps, qu'elle s'y trouve ensevelie comme dans un *tombeau*[2], et cite avec éloge cette maxime enseignée dans les mystères que nous sommes ici-bas comme dans une *prison*[3]. Empédocle regarde cet univers comme un *antre*[4]. Quant à Platon, il emploie une autre expression : dans la *République*, il nomme ce même univers une *caverne;* il dit que, pour l'âme, sortir d'ici-bas, c'est *briser ses chaînes* et *fuir de la caverne*[5]. Ailleurs, dans le *Phèdre*, Socrate dit que les âmes descendent ici-bas parce qu'elles ont perdu leurs ailes; que l'âme qui a perdu ses ailes devient pesante et tombe jusqu'à ce qu'elle s'arrête dans un corps auquel elle s'attache; que, lorsque le mauvais coursier penche, l'âme ne peut demeurer là-haut et conduire convenablement son char : c'est pour cela qu'elle vient ici-bas; que, lorsqu'elle est remontée là-haut, les périodes [de l'univers] la ramènent encore ici-bas et la soumettent à un jugement ainsi qu'à une expiation, qu'elle est entraînée enfin par les sorts, les conditions et la nécessité[6]. Après avoir ainsi blâmé partout la descente de l'âme, Platon tient un autre langage

[1] *Voy.* ci-dessus p. 649, note 5. — [2] *Voy.* Platon, *Cratyle*, p. 400. — [3] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 62. — [4] « Les Pythagoriciens, et après eux Platon, ont appelé le monde un *antre* et une *caverne*. Dans Empédocle, les puissances qui guident les âmes disent: *Nous sommes arrivées dans cet antre obscur.* » (Porphyre, *De l'Antre des Nymphes*, § 8.) — [5] *Voy.* Platon, *République*, liv. VII, p. 514. — [6] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 246.

dans le *Timée*, loue la venue de l'âme, admire le monde, le proclame un dieu bienheureux[1] et trouve bon que l'âme y soit présente ; il est persuadé et veut persuader aux autres que l'âme a été donnée au monde par un bon Démiurge : car il fallait que l'univers fût intelligent, ce qui était impossible sans une âme[2]; il fallait aussi qu'il fût parfait, et il reçoit sa perfection des âmes particulières qui communiquent le mouvement au monde sensible, le contiennent, l'embellissent et l'ordonnent ; il en résulte qu'elles exécutent volontairement la volonté du Démiurge pour que son œuvre si belle ne reste pas imparfaite, puisqu'il veut que le monde sensible contienne en même nombre des essences semblables à celles que contient le monde intelligible[3]. Voilà ce que dit notre premier maître. Quant à son disciple Aristote, il professe une tout autre opinion : il nomme l'âme une *entéléchie*, pour indiquer qu'elle donne à la matière sa *perfection* (τὸ τέλειον[4]) et qu'elle n'est pas une forme immortelle ; il ne reconnaît comme immortelle que l'*intelligence qui vient du dehors*[5] (c'est l'expression qu'il emploie), c'est-à-dire l'*âme qui vient de l'extérieur* (ψυχὴ ἔξωθεν) : car, selon ce philosophe, l'âme ne possède pas par elle-même (οἴκοθεν) la puissance d'être éclairée par les rayons de l'intelligence.

Euxithéus. Que tu es heureux, Théophraste. Malgré le nombre et la diversité des opinions professées par les anciens, tu n'en oublies aucune, tu les expliques toutes avec autant de clarté que si tu exposais tes propres idées au lieu de rapporter ce qu'ont enseigné les anciens. Tu parais avoir plus de mémoire qu'Hippias, et être prêt à répondre à toutes les questions[6]. Mais que ferai-je ? Je demeure incertain et je ne sais que devenir. Je me demande qui je dois suivre. Est-ce Héraclite, selon qui l'âme en fuyant dans cette vie y trouve une trêve aux travaux auxquels elle est soumise là-haut[7] ? ou Empédocle, qui précipite l'âme ici-bas en punition de ses fautes ? ou bien Platon, selon qui l'âme vient ici-bas tantôt pour subir un châtiment, tantôt pour rendre l'univers parfait, tantôt volontairement, tantôt involontairement, tantôt par contrainte, tantôt de son propre mouvement ? (Car je ne parle point d'Aristote qui, par une sagesse transcendante, refuse à l'âme l'immortalité.) Ces philosophes combattent chacun les opinions de tous les autres, et sont

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 34. — [2] *Ibid.*, p. 30. — [3] *Ibid.*, p. 39. — [4] *Voy.* ci-dessus Jamblique, *De l'Ame*, p. 634, note 2. — [5] *Voy.* ci-dessus, p. 638, note 7. — [6] Expressions empruntées à l'*Hippias* et au *Banquet* de Platon. — [7] πότερον Ἡρακλείτῳ, ᾧ δοκεῖ τῶν ἄνω πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε βίον φυγήν ; *Voy.* ci-dessus p. 645, note 2, et p. 674.

en contradiction, non-seulement les uns avec les autres, mais encore avec eux-mêmes.

Théophraste. Les Académiciens veulent persuader que Platon se contredit : dans ce but, ils transposent à leur gré ses idées et ses expressions, comme ceux qui interprètent arbitrairement les oracles. C'est une grande audace de leur part : car il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'homme plus capable que Platon d'exprimer clairement sa pensée. D'autres sectateurs de ce philosophe, rougissant de le voir se contredire, lui imputent un autre tort en essayant de le justifier : car ils donnent à entendre que leur maître est obscur ou cache sa pensée par jalousie. Or aucune de ces deux choses n'est arrivée à Platon. Mais, ceux qui interprètent si subtilement ses écrits ne font pas attention que ce philosophe, introduisant dans la Grèce la sagesse des Chaldéens ainsi que celle des Égyptiens, et révélant les dogmes de Pythagore, d'Héraclite et d'Empédocle, a exposé dans ses divers dialogues des doctrines fort différentes, afin que ceux qui étudiaient la philosophie dans son école n'ignorassent aucune des opinions professées par les sages des diverses nations : c'est ainsi qu'au sujet de la matière, par exemple, il déclare tantôt qu'elle a été engendrée, tantôt qu'elle n'a pas été engendrée. Les successeurs de Platon, méconnaissant la richesse et la variété de sa doctrine, et d'ailleurs désirant chacun paraître avoir trouvé quelque chose de neuf, se sont combattus les uns les autres, et, s'étant ainsi divisés entre eux, ne suivent pas plus Platon qu'ils ne se suivent les uns les autres.

II. *Les Néoplatoniciens expliquent chacun d'une manière différente les passages dans lesquels Platon dit que l'âme humaine passe dans des corps de bêtes*[1].

Théophraste..... Les Égyptiens croient que la même âme peut passer successivement dans le corps d'un homme, d'un bœuf, d'un chien, d'un oiseau et d'un poisson. Selon eux, tantôt, animant une bête, telle qu'une fourmi ou un chameau, elle paît la terre; tantôt, devenue une baleine ou un turbot, elle vit dans la mer; tantôt, changée en oiseau, elle vole dans les airs sous la forme d'un geai ou d'un rossignol; tantôt enfin, elle existe dans le corps d'un autre animal, jusqu'à ce qu'ayant passé par tous les corps elle remonte à la région de laquelle elle était descendue. Apollon et son fils Platon[2] sont sur ce point d'accord avec les Égyptiens. En effet,

[1] Éd. Boissonade, p. 10-15 — [2] *Voy.* Diogène Laërce, III, § 2.

Apollon ordonne dans ses oracles d'ajouter foi à tous les dogmes des Égyptiens. Quant à Platon, dans le *Timée*, il dit que les hommes qui ont été efféminés en cette vie seront changés en femmes à une seconde naissance, que les âmes remplies de méchanceté passeront dans des corps de bêtes, vivront avec des animaux terrestres, voleront avec des oiseaux ou se mêleront aux poissons[1]. Socrate, dans son entretien avec Phédon, change en éperviers et en loups les hommes enclins à la cupidité et portés aux rapines, et envoie dans des corps d'ânes ceux qui sont esclaves de la concupiscence. Quand il bâtit sa République fortunée, il dit qu'Orphée, fils de Calliope, après être mort déchiré par des femmes, détestant les hommes, devint un cygne, afin de chanter encore selon son habitude[2]; que Thersite, le plus laid de tous ceux qui vinrent sous les murs d'Ilion[3], revêtit le corps d'un singe, afin d'imiter Achille, non lorsqu'il combattait, mais lorsqu'il insultait Agamemnon. C'est ainsi que Platon reproduit les goûts des hommes dans leurs métamorphoses, en changeant leur forme sans changer leur caractère.

Euxithéus. Mais quoi, mon cher, ceux qui nous initient aux mystères de Platon ne déploient-ils pas ici leur subtilité comme dans le reste, et ne cherchent-ils pas à soustraire leur maître au ridicule en changeant le sens des mots et en confondant les idées?

Théophraste. Les anciens commentateurs de Platon n'ont rien changé à ce qu'il avait dit sur ce sujet, sachant bien que leur maître, instruit dans la doctrine des Égyptiens et leur ayant entendu dire à satiété que l'âme humaine passe dans les corps de tous les animaux, répand ce dogme dans tous ses dialogues. Plotin et Harpocration, Numénius et Amélius[4], donnent l'épervier de Platon pour un épervier, son loup pour un loup, et son âne pour un âne; pour eux, le cygne est un cygne, et le singe un singe[5]. Ils affirment qu'il est possible que l'âme soit remplie de méchanceté

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 42, 91, etc. — [2] *Voy.* les passages de Platon cités ci-dessus, p. 91-93, notes. — [3] *Voy.* Homère, *Iliade* II, 216. — [4] Nous lisons avec M. Boissonade Amélius, au lieu de Boéthus, contre lequel Porphyre a composé son traité *De l'Ame*. — [5] Pour Plotin, *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 2. Ce philosophe paraît avoir varié d'opinion au sujet de la métempsycose. Dans le livre I de l'*Ennéade* I, le dernier qu'il ait écrit, il semble abandonner la doctrine de Platon : « *S'il est vrai, comme on le dit, que les corps d'animaux* » *renferment des âmes humaines qui ont péché*, la partie de ces âmes qui est » séparable n'appartient pas en propre à ces corps; tout en les assistant, elle » ne leur est pas présente, etc. » (Tome I, p. 48).

avant d'entrer dans un corps et qu'elle devienne semblable aux êtres irraisonnables : elle va donc, selon eux, vers ce à quoi elle s'est assimilée, et revêt le corps de tel ou tel animal selon la disposition dans laquelle elle se trouve[1]. Mais après ces philosophes, Porphyre et Jamblique[2], l'un *érudit* (πολυμαθής), l'autre *inspiré* (ἔνθους), méprisèrent leurs prédécesseurs à cause de la sagesse qu'ils possédaient eux-mêmes et rougirent de l'âne et de l'épervier de Platon; ils comprirent qu'autre est l'essence de l'âme raisonnable, autre l'essence de l'âme irraisonnable, qu'elles ne se transforment pas l'une dans l'autre, mais demeurent toujours telles qu'elles étaient à l'origine (car la qualité de raisonnable n'est pas pour l'âme un accident passager, mais une différence essentielle et durable), qu'il est impossible enfin que l'essence raisonnable se change en essence irraisonnable, à moins d'admettre que l'essence irraisonnable ne dépouille l'essence raisonnable de son caractère. Ayant fait assez tard toutes ces réflexions, ils mirent de côté les animaux irraisonnables, et, changeant de système, ils enseignèrent que l'homme revit, non dans un âne, mais dans un *homme asinin*, non dans un lion, mais dans un *homme léonin*[3] : car, disent-ils, l'âme ne change pas de nature, mais passe seulement dans des corps de forme différente, comme, sur le théâtre, les acteurs revêtent tour à tour le masque d'Alcméon et celui d'Oreste[4].

Euxithéus. C'est rattacher du fil avec du fil, comme dit le proverbe, et guérir un mal par un autre. A quoi sert à l'âme d'être délivrée du corps, si elle est renvoyée dans un autre corps? La mort est superflue, et c'est en vain qu'elle est introduite dans le monde. La vie des coupables ne devait être prolongée que pour prolonger leur châtiment. Autrement, si l'âme qui s'abandonne aux excès, et qu'on voit, dans cette vie, dominée et réduite à une honteuse servitude par une foule de passions, était, pour ce fait, condamnée à revivre dans un *homme asinin* afin d'être encore plus l'esclave de ses passions, elle trouverait dans son châtiment même la permission de se livrer au vice; ainsi, au lieu de réprimer la licence, la punition ne servirait qu'à l'augmenter. Cependant la punition est regardée comme la médecine des passions; elle doit comprimer, couper et retrancher[5], et non exciter, ni irriter, ni susciter une

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 42, et Plotin, *Enn.* IV, liv. III, § 12. — [2] Pour l'opinion de Porphyre et de Jamblique sur la métempsycose, *Voy.* ci-dessus p. 534, p. 645 et p. 646, note 1. — [3] *Voy.* Proclus, *Commentaire sur le Timée*, p. 329. — [4] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. II, § 15. — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. IV, § 45.

cause de souffrance. Sinon, il arriverait la même chose que si un juge, ayant devant lui un homme convaincu de vol, au lieu de lui infliger une peine, l'envoyait dans les temples prendre ce qu'il voudrait pour satisfaire sa cupidité, et lui permettait d'enlever les objets sacrés par cela seul qu'il a été convaincu de vol. Un homme grossier a attenté à la pudeur de beaux jeunes gens: qu'il devienne lui-même un beau jeune homme pour subir le même outrage. Un autre a violé une femme; qu'il devienne femme afin d'être à son tour victime d'un viol[1].

L'Égyptien. Quelle absurdité! La punition devient ainsi un instrument de corruption.

Euxithéus. Porphyre l'érudit et Jamblique l'inspiré nous ordonnent de faire connaître notre caractère aux juges de l'enfer et de leur demander le châtiment de nos fautes. Voilà les philosophes que Théophraste nous engage à suivre.

Théophraste. Je ne le voudrais plus maintenant, Euxithéus : car Syrianus et Proclus ne professent pas la même doctrine. Ils ont inventé quelque chose de neuf et d'original.

Euxithéus. Qu'est-ce, Théophraste?

Théophraste. Ils ne changent pas en épervier l'âme disposée aux rapines (car il n'est pas raisonnable de transformer une essence raisonnable en une essence irraisonnable); ils ne l'envoient pas non plus dans un homme qui ait le caractère de l'épervier (car il serait absurde que la punition augmentât le vice); mais ils enseignent que l'épervier garde son âme irraisonnable et que l'âme humaine lui est attachée, demeure avec lui et vole avec lui. Telle est, selon eux, la punition de l'homme vicieux[2].....

III. *Réfutation de la doctrine de la Préexistence de l'âme*[3].

Théophraste. Toutes ces objections [contre la métempsycose] me sont souvent venues à l'esprit; mais le respect que je professais pour d'antiques croyances et le manque d'un homme avec qui je pusse échanger mes idées me retenaient et m'empêchaient d'abjurer cette opinion.

Euxithéus. Ne faisais-tu pas avant tout cette réflexion que, si l'âme avait déjà vécu, elle en aurait un souvenir ou une réminis-

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. II, § 13. — [2] Proclus ne parle que de l'*homme léonin* dans son *Commentaire sur le Timée*, p. 329.

[3] Éd. Boissonade, p. 17-18.

cence? car les anciens disent qu'apprendre, c'est se souvenir. Selon eux, l'âme se souvient du Démiurge et de la beauté intelligible dont elle est éloignée depuis longtemps, et elle a oublié complétement sa vie précédente, ses goûts, les choses qui lui sont arrivées, sa patrie et ses parents dont elle s'est séparée récemment. Comment expliquer qu'elle se rappelle les joies et qu'elle ait oublié les douleurs, dont ordinairement l'empreinte se grave si profondément dans la mémoire? Quand je châtie mon fils ou mon serviteur, avant de leur infliger une punition, je leur répète plusieurs fois la raison pour laquelle je les punis et je leur recommande de s'en souvenir pour ne plus tomber dans la même faute; et Dieu, qui établit contre les fautes les derniers châtiments, n'instruirait pas ceux qu'il punit du motif pour lequel il les punit, mais il leur ôterait le souvenir de leurs fautes en même temps qu'il leur donnerait un sentiment très-vif de leur peine! A quoi servirait donc la peine si elle laissait ignorer la faute? Elle ne ferait qu'irriter le coupable et le pousser à la démence. N'aurait-il pas le droit d'accuser son juge, s'il était puni sans avoir conscience d'avoir commis aucune faute?

IV. *Il n'est point nécessaire d'admettre la doctrine de la Métempsycose pour répondre aux objections que le spectacle des choses humaines fait élever contre la Providence* [1].

L'homme de bien ne peut être malheureux, ni l'homme vicieux posséder la félicité véritable [2]. La vertu ne saurait être dépouillée du plus beau privilége de notre nature, de la liberté, qui concourt pour sa part à l'ordre de l'univers [3]. C'est en vertu de cet ordre que le soleil luit également pour le bon et le méchant [4]. On n'attache tant d'importance aux imperfections de l'homme que parce qu'on lui assigne dans la création un rang trop élevé, qu'on méconnaît sa nature, qui est d'être intermédiaire entre l'ange et la bête [5]. Il ne faut pas demander pour les êtres une essence supérieure à celle qu'ils ont reçue de Dieu: la pierre est bien en tant que pierre, l'arbre en tant qu'arbre, etc.; il n'y a rien dans la création qui soit vil [6]. Étant libre, l'homme peut également faire le bien et le mal. Si, n'exerçant pas la raison qu'il a reçue de Dieu, il est vicieux et malheureux, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même [7]. Dieu fait d'ailleurs rentrer

[1] Éd. Boissonade, p. 21-39. Dans le long morceau sur la Providence dont nous donnons ici le résumé, il y a une foule d'idées et d'expressions qu'Énée emprunte à Plotin sans le nommer. — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. II, § 6; t. II, p. 35. — [3] *Ibid.*, § 5, p. 32. — [4] *Ibid.*, § 8, p. 42. — [5] *Ibid.*, § 8, p. 41. — [6] *Ibid.*, § 9, p. 45; § 13, p. 53, § 14, p. 55. — [7] *Ibid.*, § 7, p. 38.

dans l'ordre général de l'univers les écarts mêmes de la liberté, en ce qu'il se sert du méchant pour punir un autre méchant ou pour éprouver un homme vertueux, sans que l'utilité qu'il tire de l'injustice diminue en rien la culpabilité du méchant[1]. Il ne veut pas que nous fassions le mal pour qu'il concoure à l'ordre de l'univers, mais, quand nous faisons le mal, il le force de concourir à cet ordre[2], en nous laissant toute notre liberté et en se réservant la faculté de nous punir ou de nous récompenser, selon nos mérites, dans une autre vie[3]. — Les infirmités que nous apportons avec nous en naissant tiennent à ce que, dans la génération, par défaut de chaleur et excès d'humidité, la puissance de la semence n'a pas complétement soumis la matière à son pouvoir; il n'est donc pas besoin de la métempsycose pour rendre raison de ces infirmités, puisqu'elles s'expliquent par des causes physiques, et qu'elles ne sauraient en conséquence être considérées comme des peines infligées par Dieu pour des fautes commises dans une vie antérieure. — Cependant, elles entrent quelquefois dans les desseins de la Providence : il est utile à tel homme d'être aveugle de naissance parce que, s'il eût joui de la vue, il eût été impudique, de même qu'il est utile à tel autre d'être pauvre parce que, s'il eût été riche, il eût fait un mauvais usage de ses richesses, etc.[4]. C'est faute de comprendre le remède appliqué à nos vices par la Providence qu'on accuse sa sagesse et sa bonté. — D'ailleurs, la Providence ne va pas jusqu'à anéantir notre liberté : car, si elle était tout, elle ne serait rien[5]. Elle permet donc que l'intempérance engendre la maladie, que les infirmités des enfants soient les conséquences de la mauvaise disposition dans laquelle leurs parents se trouvaient par leur faute au moment où ils les ont engendrés[6]. — Quant à l'inégalité de la durée de la vie humaine, elle s'explique aussi par les desseins de Dieu sur nous : elle nous oblige à songer toujours à la mort, dont l'idée nous empêche de nous abandonner à nos passions, comme les accidents qui frappent chaque jour quelqu'un de nous nous rappellent notre faiblesse. La manière dont nous supportons les coups de la fortune fait notre honte ou notre gloire[7]. C'est ainsi que les souffrances des hommes vertueux enseignent la vertu aux autres hommes. — En résumé, les maux qui frappent l'homme servent à lui donner une occasion de déployer ses vertus ou à le corriger de ses vices; s'il ne se corrige pas, son châtiment sert d'exemple aux autres[8]. Ainsi, aucune des choses que nous voyons arriver ici-bas ne nous contraint d'admettre la préexistence de l'âme.

V. *La vie actuelle suffit pour servir d'épreuve à l'âme humaine*[9].

Euxithéus. Tu as raison [de rejeter la métempsycose], mon ami : car l'âme raisonnable, après cette épreuve, ne voudra pas s'exposer de nouveau à un pareil péril. Il ne nous est pas donné de recom-

[1] *Ibid.*, § 13, p. 51. — [2] *Ibid.*, § 5, p. 34. — [3] *Ibid.*, § 4, p. 31-32; § 9, p. 43-44. — [4] *Ibid.*, § 5, p. 33; § 13, p. 51. — [5] *Ibid.*, § 9, p. 43. — [6] *Ibid.*, § 8, p. 42-43. — [7] *Ibid.*, § 5, p. 32; § 8, p. 42. — [8] *Ibid.*, § 5, p. 34.
[9] Éd. Boissonade, p. 40.

mencer la lutte : la vie actuelle suffit pour montrer ce que nous valons. Dès l'enfance, la puissance de notre âme se révèle au maître du gymnase[1] ; il connaît, même avant la lutte, nos bonnes et nos mauvaises qualités ; ensuite, nos goûts, nos inclinations et nos actes sont appréciés par les spectateurs, à plus forte raison par le juge. Celui-ci n'a donc pas besoin d'attendre une seconde vie ni une autre épreuve, comme s'il ne savait ni connaître le présent ni prévoir l'avenir. Quand il voit une âme se distinguer dans la lutte, y déployer des qualités et des talents, en observer toutes les lois, il la couronne en la proclamant victorieuse, il l'admet à participer au nectar, à la gloire et aux danses célestes[2] dont il est impossible de déchoir. Quand il en voit une au contraire être lâche, efféminée, insensée et bavarde, troubler le théâtre[3] et en violer les lois, plein de haine pour elle il l'envoie expier ses fautes dans une prison d'où il est impossible de s'échapper.

VI. *Quelle est l'origine de l'âme*[4] ?

Dieu produit toutes les créatures en demeurant ce qu'il est, sans que ses créations le diminuent ni que ses productions l'épuisent : car, pour créer, il lui suffit de vouloir. Ne nous étonnons donc pas si le Démiurge a embrassé toutes les choses qui ont été, qui sont ou qui doivent être, et produit toujours chacune d'elles avec un art et une sagesse admirables, comme il veut, dans le temps le plus convenable et de la manière la plus parfaite possible[5].

VII. *Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé toutes les âmes dès l'origine*[6] ?

Euxithéus... Il n'y a dans l'univers rien d'oisif, d'inutile ou de superflu. Si, l'homme étant un, nous admettons que l'âme préexiste au corps, qui ne serait formé que beaucoup plus tard, elle resterait oisive avant de descendre ici-bas ; elle demeurerait inutile pendant tout ce temps, puisqu'elle ne ferait point passer à l'acte sa puissance et ne connaitrait pas ce qu'elle possède : car c'est là ce qu'elle gagne à descendre sur la terre[7]. Ce reproche d'oisiveté s'appliquerait surtout à l'âme qui est excellente, ou, comme vous l'appelez, pure et nouvelle, c'est-à-dire qui n'a pas encore été unie

[1] Cette comparaison est empruntée à Plotin, *Enn.* III. liv. II, § 8. — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* VI, liv. IX, § 8. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. II, § 17.
[4] Éd. Boissonade, p. 41. — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. II, § 16 et 17.
[6] Éd. Boissonade, p. 42-43. — [7] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 5.

à un corps, mais qui vit pour la première fois dans la génération, comme cela arriva, dit-on, aux âmes de Bacchus et d'Hercule le Thébain. Si l'âme remplissait là-haut une tâche particulière, elle aurait, en descendant ici-bas, laissé sa place vide, solitaire et oisive. En effet, les autres puissances [les anges] ont, dès qu'elles ont été produites, occupé la place qui leur était assignée, rempli leur tâche, leur ministère ou leur mission, et veillé sur ce qui leur était confié; l'âme humaine au contraire, selon eux [les Néoplatoniciens], serait demeurée longtemps oisive et serait ensuite descendue dans le corps comme dans un tombeau où elle devait être enchaînée[1]. Cependant elle a pour mission d'embellir la terre (sans quoi elle ne serait point une âme d'homme), et d'y révéler les mystères de Dieu [en y remplissant sa fonction], afin qu'il n'y ait point de lieu où ne se manifeste la présence de la divinité[2]? Il vaut donc mieux que l'âme, dès qu'elle existe, accomplisse sa tâche au lieu de demeurer si longtemps stérile et imparfaite, en ne faisant absolument rien et en ignorant complètement sa puissance : car c'est l'acte qui révèle et qui fait connaître la puissance[3].

VIII. *L'âme, ayant commencé d'être, peut-elle être immortelle*[4]?

L'âme est immortelle par sa nature et par la volonté de Dieu. D'un côté, l'âme humaine est une essence raisonnable qui se meut toujours et qui est libre, qui possède la vie par elle-même et peut la communiquer au corps organisé[5]. D'un autre côté, Dieu, en nous accordant l'existence, nous a en même temps accordé la perpétuité de l'existence.

IX. *Quoique Dieu crée continuellement de nouvelles âmes, le nombre n'en est pas infini, parce que le monde a eu un commencement et qu'il aura une fin*[6].

Le nombre des âmes est limité par la durée même du monde, qui a eu un commencement et qui aura une fin[7]. En effet, le monde a eu un commencement, comme Platon l'enseigne dans le *Timée*[8], parce qu'il est composé de

[1] C'est la doctrine de Platon. *Voy.* ci-dessus p. 674. — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VIII, § 5. — [3] *Voy. ibid.*

[4] Éd. Boissonade, p. 44-45. — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII, § 9.

[6] Éd. Boissonade, p. 46-56. — [7] La réfutation de la doctrine des Néoplatoniciens sur l'éternité du monde est le sujet du dialogue composé sous le titre d'*Ammonius* par Zacharie le Scolastique, et publié par M. Boissonade à la suite du *Théophraste* d'Énée de Gaza. — [8] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 28.

forme et de matière, et que la matière est engendrée, comme le dit Porphyre[1]; il ne servirait de rien de soutenir ici, par une distinction subtile, que le monde a été engendré en ce sens qu'il a une cause, mais non en ce sens qu'il ait eu un commencement[2], puisque la matière est postérieure au Démiurge, comme Plotin l'affirme expressément[3]. Par la même raison, le monde aura une fin, parce qu'étant composé il est corruptible, ainsi que Platon l'admet dans le *Timée*[4], et qu'il se dissoudra quand la matière, dans son passage continuel de la génération à la corruption, aura manifesté par la variété de ses formes toute la variété et la beauté des idées. Alors Dieu, transformant le monde, le rendra immortel comme nos corps. Il vaut mieux admettre que le monde subira à la fin des temps un changement définitif que de croire, comme les Stoïciens, qu'il périt et renaît périodiquement.

Théophraste. Nous avons oublié une chose, c'est que nous disons que les autres essences intellectuelles et raisonnables sont déterminées sous le rapport de la mesure, tandis que le nombre des âmes humaines n'aura pas de mesure si l'on n'admet point que la même âme passe successivement dans plusieurs corps[5].

Euxithéus. La multitude des âmes humaines est illimitée par rapport à nous, mais limitée par rapport au Créateur, de même que les autres essences raisonnables que tu ne saurais compter ont été comptées par Dieu. Toutes les choses qu'il a embrassées sont indéterminées pour nous, mais déterminées pour lui. Il est lui-même la mesure par laquelle il les a embrassées. Pour les essences immatérielles et raisonnables, la multitude ne resserre point l'espace: car toutes forment une unité, chacune remplit le tout, le tout contient chacune, et elles ne se font pas obstacle l'une à l'autre comme les corps matériels[6]. On voit dans les plantes une image de ce dont nous parlons: on peut d'un seul arbre séparer des milliers de rejetons; chacun d'eux possède la totalité de la vie, en sorte qu'il produit lui-même d'autres rejetons si on le confie à la terre; le grand arbre n'en continue pas moins à posséder la totalité de la vie[7]. De même, quoique d'un seul être naissent une infinité d'êtres [immatériels et raisonnables], tous n'en forment qu'un[8]; aucun d'eux ne ressemble au principe dont ils naissent tous, et, quoique leur nombre semble aller à l'infini, il

[1] *Voy.* ci après, p. 686. — [2] C'est l'opinion commune des Néoplatoniciens. *Voy.* Plotin, *Enn.* II, liv. IX, § 3. — [3] *Voy.* Plotin, *Enn.* II, liv. IV, § 7. — [4] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 33. — [5] *Voy.* Jamblique, *De l'Ame*, § X, p. 647, fin. — [6] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX; t. I, p. LXXXI. — [7] Cette belle comparaison est empruntée à Plotin, *Enn.* III, liv. III, § 7. — [8] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. IX, § 5.

n'y a rien d'indéterminé. En outre, tout ce qui est composé d'éléments différents se dissout avec le temps. Telle est la condition du monde sensible : car, si les parties qui constituent le tout sont périssables[1], le tout doit nécessairement subir le même sort que les parties qui le constituent, jusqu'à ce qu'il reçoive purement l'immortalité. Tout temps est court pour Dieu et long pour les hommes. Donc, si le nombre des corps mortels est limité, nous ne ferons pas aller à l'infini le nombre des âmes ; leur production s'arrêtera quand s'arrêtera la production des corps qui en ont besoin et leur servent de réceptacles, en sorte que l'utilité est la mesure des âmes et que cette mesure est limitée par le besoin. . . . . .

Théophraste. Quoi donc ? N'admets-tu pas que le monde n'a pas été engendré et n'a pas eu de commencement ? Comment le Démiurge est-il Démiurge, si le temps existait déjà avant qu'il n'exécutât son œuvre[2] ?

Euxithéus. Écoute un beau discours, comme on dit[3]. Le Roi de tout, duquel tout procède, le principe et la source des êtres (car il n'est point une source inféconde), le Bien même, le Père de la Sagesse, le Créateur de l'univers, n'a pas engendré dans le temps son Fils soit en puissance soit en acte (car il est éternellement le père du Verbe et de la Sagesse); il n'a pas engendré d'une manière passive (car il n'a pas engendré par nécessité) ; il n'a pas eu avec lui une seconde cause pour engendrer (car il n'y avait rien que lui); enfin, il ne s'est pas privé de sa puissance en engendrant (car il a toujours en lui celui qu'il a engendré, tout entier dans lui tout entier, remplissant et rempli, parce qu'il voulait être le Père unique du Fils unique). Celui qu'il a engendré n'est point superflu (sinon le Père ne le contiendrait pas en lui-même); il est de la même substance que lui (car il n'y a pas de composition en lui). C'est pourquoi le Père a engendré le Verbe substantiellement pour manifester son hypostase et sa puissance en Celui qui est la Raison même, l'Intelligence même, et qui rassemble tout en lui par la pensée[4]. Le Père fait tout par lui : car il fallait que l'univers fût fait avec sagesse. Il a tiré de la même substance, en même temps que son Fils, le Saint-Esprit, non malgré sa nature, mais en vertu de sa puissance[5]; il l'a

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* II, liv. I, § 1. — [2] Cette objection est tirée de Porphyre : « La cause créatrice étant éternelle, la création doit être elle-même » éternelle sous le rapport du temps, dit Porphyre. » (Zacharie le Scholastique, *Ammonius*, p. 89, éd. Boissonade.) — [3] Cette expression est empruntée à Platon, *Gorgias*. — [4] *Voy.* Plotin, *Enn.* V, liv. I, § 6. — [5] « Caute hæc in- » telligenda sunt, ne ex solo Patre procedere Spiritum Sanctum dicere videa-

donc engendré volontairement et l'a produit par son pouvoir. Par cet Esprit, il inspire les êtres intelligibles et sensibles, les remplit de sa puissance, les contient et les attire à lui : car le Saint-Esprit convertit et attire vers le Père tout ce qu'il touche. Ainsi, la grande sagesse et la puissance éternelle du Père, l'unité, la divine Trinité, qui n'admet point le plus et le moins (car elle est une seule essence), a produit et constitué avant le temps les substances intellectuelles : car elle voulait qu'il y eût des êtres auxquels elle accordât ses bienfaits. C'est pourquoi elle a créé les puissances intellectuelles qui sont capables de jouir du bien et des premiers dons de la Divinité : car un être bon ne saurait concevoir aucune envie[1]. Dieu n'est donc pas resté dans l'oisiveté avant la création des êtres sensibles. Il a fait après les premiers êtres le ciel, auquel le temps doit son origine, la terre, l'air et la mer. Il produit librement des choses différentes en des temps différents, il opère toujours lui-même, il donne à l'univers la matière, la tire de sa torpeur, la dispose, l'arrange et l'embellit : car il ne faut pas admettre que la matière n'ait pas été engendrée et n'ait point de principe. C'est ce qu'enseignent les Chaldéens ainsi que Porphyre : ce philosophe a écrit un livre[2] dans lequel il cite les Oracles Chaldaïques qui affirment que la matière a été engendrée ; ailleurs, commentant le livre de Plotin *De l'Origine des maux*[3], il dit que c'est une impiété de soutenir que la matière est non-engendrée et de la mettre au nombre des principes. Si donc la matière est engendrée, si elle n'est point un principe, si elle est le dernier degré de l'être[4], comment le monde sensible pourrait-il être non-engendré, ne pas avoir de principe, être antérieur au temps ? Car ce qui a été fait avec la matière ne saurait être antérieur à la matière..... [La matière d'ailleurs n'est pas coéternelle

» tur, quæ fuit non inclebris olim hæresis. » (Note de Gaspard de Barth.)

[1] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 18 ; et Plotin, *Enn.* II, liv. IX, § 17. — [2] Επιγράφει δὲ καθόλου τὸ βιβλίον. Dans ce passage, dont le texte est évidemment corrompu, le mot καθόλου a beaucoup exercé la sagacité des érudits, qui ont voulu y retrouver le titre indiqué par le verbe ἐπιγράφει. Après avoir critiqué ses prédécesseurs, M. Boissonade (note 439, p. 270) propose de lire περὶ καθόδου, *De la Descente de l'Ame*, conjecture inadmissible, puisque Porphyre n'a point composé de livre sous ce titre. Nous croyons qu'Énée a dû citer ici le traité de Porphyre *Sur la matière*, et qu'il avait écrit : περὶ ὕλης καθόλου. — [3] C'est le livre VIII de l'*Ennéade* I. Plotin y affirme (§ 7) que *la matière est le dernier degré de l'être* (τὸ ἔσχατον) *au delà duquel rien ne peut plus être engendré*. — [4] Au lieu d'ἔσχατος, lisez ἔσχατον, comme dans la phrase de Plotin que nous avons citée ci-dessus et à laquelle Énée fait évidemment allusion.

à Dieu]. Il est impossible d'admettre que la matière soit contemporaine du Démiurge. Plotin, traitant ce sujet, dit nettement que le Démiurge est antérieur à la matière[1] et raille Anaxagore de n'avoir pas admis l'antériorité du Démiurge et d'avoir introduit dans le monde la matière en même temps que le Démiurge; il est en effet impossible que la matière soit contemporaine du Démiurge, parce que le Créateur doit être antérieur à ce qu'il crée.

X. *De la résurrection*[2].

L'homme, étant une âme raisonnable qui se sert d'un corps organique, revivra avec son corps, non avec le corps lumineux et aérien dont parlent les Néoplatoniciens[3], mais avec le corps qu'il avait sur cette terre. Sans doute la matière est dissoute à ta mort; mais l'âme est immortelle. Lorsqu'un grain de blé confié à ta terre se corrompt et meurt en germant, la *raison génératrice* de ce grain conserve cependant toute sa force, et, exerçant son action sur la terre et l'eau qui entoure la semence, produit des racines, des feuilles, une tige, un épi, et ressuscite le grain de blé qui était mort[4]; de même, ta *raison* de l'âme immortelle, étant immortelle, n'est point dissoute par le temps, mais, demeurant en elle-même, elle réveillera la matière, et par sa puissance lui rendra son ancienne forme, quand elle en recevra l'ordre de Dieu. Quant aux brutes, comme elles n'ont qu'une âme irraisonnable et mortelle, elles ne revivront pas: car ce n'est pas pour eux-mêmes, c'est seulement pour l'âme que les corps ressusciteront[4].

[1] Au lieu de τὴν ὕλην σαρῶς προλέγει, il faut lire τὸν δημιουργὸν σαρῶς, κ. τ. λ. Le sens général de la phrase et le texte de Plotin (*Enn.* II, tiv. IV, § 7) exigent absolument cette correction.

[2] Éd. Boissonade, p. 57-78. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 656, note 3. — [4] Cette comparaison est empruntée à S. Paul : « Sed dicet aliquis : quomodo resurgent » mortui? qualive corpore venient? Insipiens! tu quod seminas non vivificatur » nisi prius moriatur. Et quod seminas, non corpus quod futurum est, seminas, » sed nudum granum, ut puta tritici, aut alicujus cæterorum. . Sic et resurrectio » mortuorum. Seminatur in corruptione; surget in incorruptione. » (*Ad Corinthios*, I, c. XVI, 35-42.) — [4] Énée de Gaza, dans tout ce morceau, s'est inspiré du traité de saint Grégoire de Nysse *Sur l'Ame et la Résurrection*. Il faut bien se garder de confondre cet écrit avec un autre *Traité de l'Ame* qu'on attribue faussement à ce Père dans plusieurs éditions de ses Œuvres, et qui n'est autre chose que le chapitre II du traité de Némésius *Sur la Nature de l'homme*.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

DANS LE TEXTE ET LES NOTES

DES FRAGMENTS DE PSYCHOLOGIE NÉOPLATONICIENNE.

Albinus le platonicien. 645
Alexandre d'Aphrodisie. 626, 655
Amélius. . . 629, 630, 642, 646, 648, 677
Anaxagore. 686
Archytas. 635
Aristander. 627
Ariston le stoïcien. 654
Aristote, 615, 622, 625, 628, 631, 633, 634, 636, 638-641, 645, 647, 662, 665-668, 675
Atticus le platonicien. 644, 651
Augustin (saint). 611, 618, 643
Bias. 615
Boéthus le stoïcien. 619, 623
Censorinus 652
Chaldéens. 676, 686
Chilon. 615
Chrysippe. 623, 634
Cicéron. 633, 653
Cléarque. 615
Cornutus. 655
Critolaüs. 633
Cronius 645, 647, 651
Damascius 640
Démocrite d'Abdère, 623, 626, 647, 654, 655
Démocrite le platonicien. 656
Dicéarque. 633, 641, 655
Égyptiens. 676, 677
Empédocle. 644, 652, 674-676
Épicure. 623, 647, 652, 655, 663
Ératosthène le platonicien. 649
Galien. 626
Gnostiques. 645
Harpocration. 645, 651, 677
Héraclide de Pont. 649
Héraclite. . . 623, 645, 649, 673, 675, 676
Hérillus. 654
Hiéronyme. 654
Hippasus. 628
Hippocrate. 651
Jamblique, 627-631, 637, 640, 646, 653, 678
Jean Philopon. 668-670
La Fontaine. 657
Longin. 623
Macrobe. 629, 653
Modératus. 628, 629
Némésius 639, 646, 647, 687
Nicolas de Damas. 635
Numénius, 627, 630, 644-646, 651, 660, 677
Olympiodore. 617
Orphée, Orphiques. . . . 632, 646, 656
Péripatéticiens, 622, 626, 633, 634, 635, 638, 643, 647, 654, 655, 664
Philolaüs. 628, 629
Philon. 623
Physiciens. 632, 641
Platon, 616-621, 627-636, 639-644, 648, 650, 652, 653, 658, 660, 661, 674-678, 683
Platoniciens . . . 627, 629, 638, 643, 644, 647, 649-651, 656-662, 676, 682, 686.
Plotin, 616, 620-624, 628-632, 636-640, 642, 644, 645, 647, 648, 650-552, 655, 657-661, 663-667, 670, 671, 673, 677-686
Plutarque d'Athènes. 667-668
Plutarque de Chéronée. . . 644, 660, 671
Porphyre, 613, 628-630, 633, 635, 636, 638, 642-645, 648, 651, 656, 659-661, 674, 678, 679, 683, 685, 686
Priscien de Lydie, 613, 631, 663, 665-668
Proclus. 613, 615-617, 627-630, 640-642, 662, 666, 679
Psellus (Michel), 612, 613, 640, 648, 652
Ptolémée le platonicien. 649
Pythagore, 620, 631, 634, 635, 644, 647, 676
Pythagoriciens, 628, 629, 635, 638, 658, 659
Sénèque. 642
Sévérus. 627
Simplicius, 613, 624, 628, 631, 637, 639, 640, 662-668, 670, 672
Speusippe. 627
Stoïciens. . . 623, 633-635, 638, 641, 643, 645, 647, 652-654, 662, 684
Synésius 656
Syrianus. 679
Taurus 650
Thalès. 615
Thémistius. 622
Théodore d'Asiné. 630
Théophraste. 633, 665, 668
Virgile. 633
Xénocrate. 628
Zacharie le scholastique. 683, 685
Zénon. 633-635

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Avertissement. V

SOMMAIRES.

Sommaires de la troisième Ennéade. XVII
Sommaires de la quatrième Ennéade. XXIX

LES ENNÉADES.

TROISIÈME ENNÉADE.

Livre I. Du Destin. 3
Livre II. De la Providence, I. 19
Livre III. De la Providence, II. 71
Livre IV. Du Démon qui est propre à chacun de nous. . . 88
Livre V. De l'Amour. 102
Livre VI. De l'Impassibilité des choses incorporelles. . . . 123
Livre VII. De l'Éternité et du Temps. 171
Livre VIII. De la Nature, de la Contemplation et de l'Un. . 210
Livre IX. Considérations diverses sur l'Ame, l'Intelligence et le Bien. 238

QUATRIÈME ENNÉADE.

Livre I. De l'Essence de l'âme. 251
Livre II. Comment l'âme tient le milieu entre l'essence indivisible et l'essence divisible. 253
Livre III. Questions sur l'âme, I. 261
Livre IV. Questions sur l'âme, II. 330
Livre V. Questions sur l'âme, III. 408
Livre VI. Des Sens et de la Mémoire. 425
Livre VII. De l'Immortalité de l'âme. 435
Livre VIII. De la Descente de l'âme dans le corps. 477
Livre IX. Toutes les âmes forment-elles une seule âme?. . 494

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

Pages.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA TROISIÈME ENNÉADE.

Livre I. Du Destin. 505

Livres II, III. De la Providence, I, II. 507
§ I. Doctrine de Plotin sur la Providence et le Destin. 507
§ II. Rapprochements entre la Doctrine de Plotin et celles de Platon, d'Aristote et des Stoïciens. 510
A. Platon. 510
B. Aristote. 512
C. Stoïciens. 513
1. Polémique de Plotin contre le Panthéisme et le Fatalisme des Stoïciens. 515
2. Rapprochements entre Plotin, Chrysippe, Épictète, Marc-Aurèle. 518
§ III. Auteurs qui ont cité ou mentionné ces livres ou qui donnent lieu à des rapprochements. 519
A. Philosophes néoplatoniciens. 519
B. Saint Grégoire de Nysse, Synésius, saint Denys l'Aréopagite, Théodoret, Énée de Gaza, Gennade. 520
C. Saint Augustin, Boëce, Bossuet, Fénelon, Leibnitz. 523

Livre IV. Du Démon qui est propre à chacun de nous. . . 530
§ I. Des Démons qui sont des puissances de l'Ame humaine. . . . 530
§ II. Des Démons qui sont des puissances de l'Ame universelle. . 532
§ III. Métempsycose. — Rapprochement entre Plotin et Porphyre. 534

Livre V. De l'Amour. 535
§ I. Des Mythes dans Plotin. 535
§ II. Explication du mythe de la naissance de l'Amour. 537
§ III. Mentions et citations qui ont été faites de ce livre. 541

Livre VI. De l'Impassibilité des choses incorporelles. . . 542
§ I. Rapprochements entre Plotin et les philosophes antérieurs. 542
§ II. Rapprochements entre Plotin, Porphyre et Proclus. 542
§ III. Rapprochements entre Plotin et saint Augustin. . . . . .
A. Impassibilité de l'âme. 543
B. Purification de l'âme. 544
C. Nature et notion de la matière. 547

Livre VII. De l'Éternité et du Temps. 549
§ I. Rapprochements entre Plotin et les philosophes antérieurs. 549
§ II. Rapprochements entre Plotin et saint Augustin, Boëce, Fénelon. 549
§ III. Auteurs qui ont cité ou mentionné ce livre. 550

Pages.
Livre VIII. De la Nature, de la Contemplation et de l'Un. . 551
§ I. Rapprochements entre Plotin et Platon, Aristote, Philon. . 551
§ II. Rapprochements entre Plotin et Synésius, saint Denys l'Aréopagite, saint Augustin. 552
Livre IX. Considérations diverses sur l'Ame, l'Intelligence et le Bien. 554
Rapprochements entre Plotin, Euloge et Marius Victorinus. 554
A. Victorinus avait traduit les livres de Plotin et de Porphyre que cite saint Augustin. Indication de ces livres. 555
B. Victorinus avait développé dans son *Traité contre Arius* des idées empruntées à Plotin. 562

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA QUATRIÈME ENNÉADE.

Livre I. De l'Essence de l'âme. 565
Livre II. Comment l'âme tient le milieu entre l'essence indivisible et l'essence divisible. 565
Livres III, IV, V. Questions sur l'âme, I, II, III. 566
§ I. Résumé général de la Psychologie de Plotin. 566
A. Le Corps. 566
B. L'Ame. . . . . .
1. Essence de l'âme. 567
2. Parties de l'Ame. — Rapport de l'âme avec le corps. — Indivisibilité et impassibilité de l'âme. — Unité de l'âme. . . 567
3. Facultés de l'âme. — Vie végétative. — Vie sensitive. — Vie rationnelle. — Vie intellectuelle. 569
4. Rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines. 576
5. L'âme avant la vie terrestre. Descente de l'âme dans le corps. 577
6. L'âme pendant la vie terrestre. Purification. 578
7. L'âme après la vie terrestre. Retour de l'âme à Dieu. . . 579
§ II. Rapprochements entre Plotin et les philosophes qui l'ont précédé. 581
1. Platon. — 2. Aristote. — 3. Stoïciens. — 4. Nouveaux Pythagoriciens. — 5. Ammonius Saccas, fondateur du Néoplatonisme. 581
§ III. Rapprochements entre Plotin et les philosophes qui l'ont suivi. 584
A. Philosophes néoplatoniciens. 584
B. Auteurs chrétiens. . . . . .
1. Saint Grégoire de Nysse, Némésius, Énée de Gaza, Nicéphore Chumnus. 585
2. Synésius. 586

Pages.
3. Saint Augustin, Cassiodore, Bossuet. 588
4. Boëce. 593
5. Saint Thomas d'Aquin. 593
D. Auteurs arabes : Maïmonide, Ibn-Gébirol. 597
§ IV. Auteurs qui ont cité ou mentionné ces livres 598
Livre VI. Des Sens et de la Mémoire. 600
Rapprochement entre Plotin et Boëce 600
Livre VII. De l'Immortalité de l'âme. 602
§ I. Du texte de ce livre. 602
§ II. Sources auxquelles Plotin a puisé. 606
§ III. Polémique de Plotin contre le matérialisme. 606
§ IV. Rapprochements entre Plotin et Longin, Porphyre, Proclus.. 606
§ V. Rapprochements entre Plotin et saint Augustin. 607
§ VI. Auteurs qui ont cité ou mentionné ce livre. 607
Livre VIII. De la Descente de l'âme dans le corps. 608
Rapprochements entre Plotin et Porphyre.. 608
Livre IX. Toutes les âmes forment-elles une seule âme ? . 608

FRAGMENTS DE PSYCHOLOGIE NÉOPLATONICIENNE

Avertissement du traducteur. 611

PORPHYRE.

Traité sur le Précepte *Connais-toi toi-même*. Fragments conservés par Stobée. 615
Traité de l'Ame. Fragments conservés par Eusèbe. 619

JAMBLIQUE.

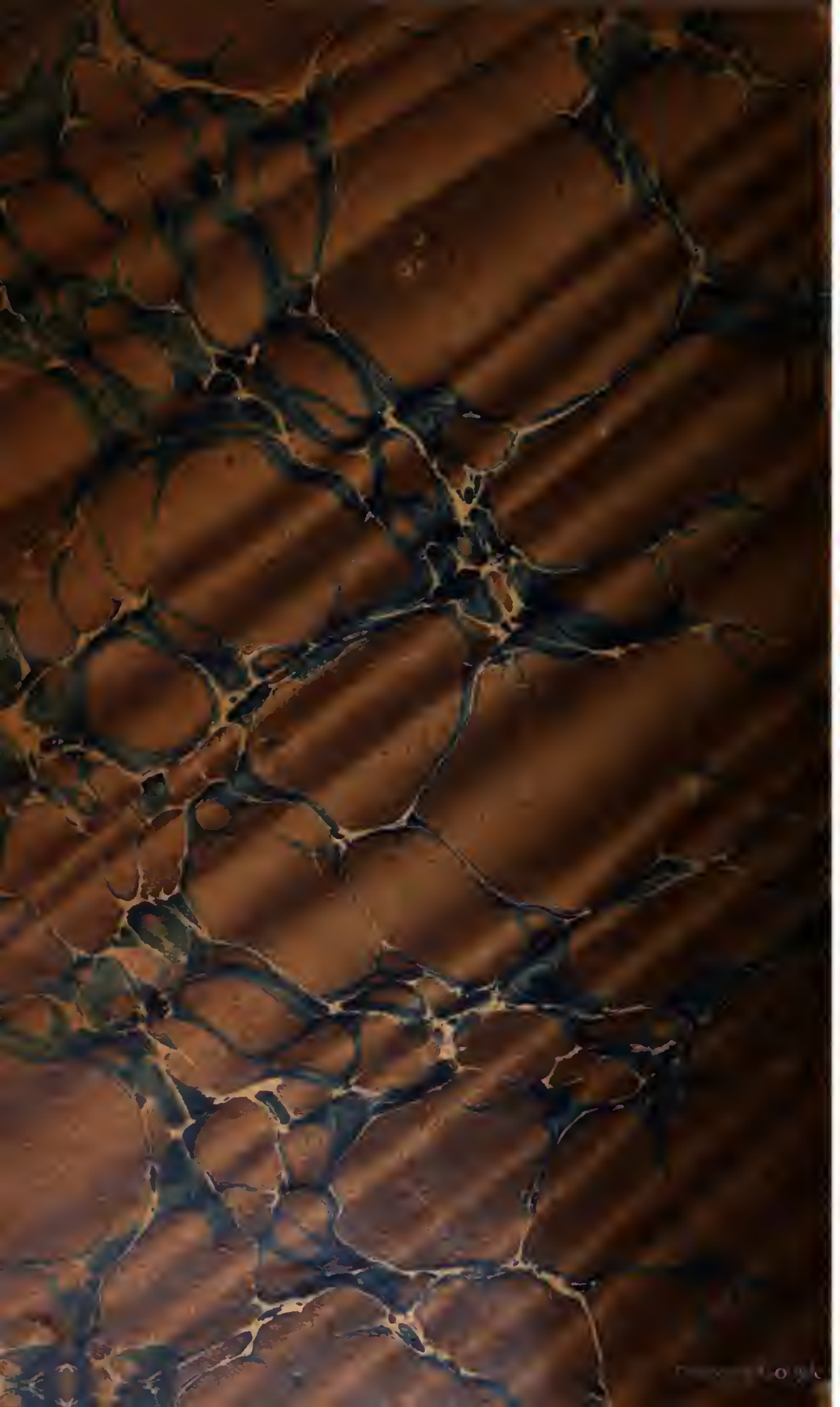
Traité de l'Ame. Fragments conservés par Stobée. 625
Commentaire du Traité d'Aristote sur l'Ame. Fragments conservés par Priscien, Simplicius et Jean Philopon. 662
Lettre à Macédonius sur le Destin. 670

ÉNÉE DE GAZA.

Théophraste, dialogue sur l'Ame. Analyse et extraits. . . 673

Index des auteurs cités dans le texte et les notes des Fragments de Psychologie néoplatonicienne. 688

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE LYON 1894

Digitized by Google